


302483815Y

DIE STAATSLEHRE

DES

ARISTOTELES

IN HISTORISCH-POLITISCHEN UMRISSEN.

EIN BEITRAG

ZUR GESCHICHTE DER HELLENISCHEN STAATSIDEE UND ZUR EINFÜHRUNG

IN DIE ARISTOTELISCHE POLITIK

VON

WILHELM ONCKEN,

O. Ö. PROFESSOR DER GESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT GIESSEN.

ZWEITE HÄLFTE.

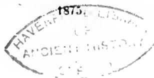
MIT EINEM ANHANG:

ARISTOTELES' HISTORISCH-POLITISCHE STUDIEN ÜBER SPARTA, KRETA UND ATHEN.

LEIPZIG,

VERLAG VON WILHELM ENGELMANN.

1875.



Vorwort.

Der Abschluss vorliegender Arbeit hat eine mehrjährige Verzögerung erfahren. Der Grund lag in Verhältnissen, die ich nicht vorhersehen konnte, als ich — damals im Begriff, meine jetzige Wirksamkeit anzutreten — die Vorrede zum ersten Theile schrieb und deren unabweisbaren Geboten ich mich nicht entziehen durfte, selbst wenn ich's gewollt hätte.

Der Arbeit selbst hat diese Verzögerung nicht zum Schaden gereicht. Werthvolle Hilfsmittel sind inzwischen erschienen — ich erinnere nur an Susemihl's musterhafte Textausgabe und Bernays' geistvolle Bearbeitung der drei ersten Bücher der Politik — und ganze Abschnitte meines Buches sind im Anschluss an Einzeluntersuchungen gereift, zu denen mich regelmässige Seminarübungen über Quellenschriften der hellenischen Geschichte veranlasst haben.

Eines besonderen Umstandes habe ich noch entschuldigend zu gedenken. Mein Manuskript war bereits im Herbst vorigen Jahres vollständig abgeschlossen in den Händen des Verlegers. Während des Druckes, der über sieben Monate in Anspruch nahm, hat mir eine nahezu erdrückende Häufung akademischer und parlamentarischer Verpflichtungen rein unmöglich gemacht, der inzwischen erschienenen Literatur so zu folgen, wie ich es sonst gethan haben

würde. Aus demselben Grunde sind in den Anmerkungen einzelne Ungleichheiten übersehen worden, die aber die Aufsuchung der Belegstellen nicht erschweren.

Die erste Hälfte meiner Schrift hat in der wissenschaftlichen Presse Deutschlands, Frankreichs und Englands eine wohlwollende und nachsichtige Beurtheilung erfahren. Ich hoffe, dass diese zweite sich einer gleichen Aufnahme nicht unwerth erweisen werde.

Giessen, 10. Mai 1875.

W. Oncken.

Inhalt.

Zweites Buch.

Aristoteles' Versuch einer Neugründung der hellenischen Staatslehre.

Drittes Buch.

Aristoteles' Beiträge zur Fortbildung der hellenischen Staatslehre.

Anhang.

Aristoteles' historisch politische Studien über Sparta, Kreta und Athen.

ZWEITES BUCH.

Aristoteles' Versuch einer Neugründung der hellenischen Staatslehre.

I.

Der Staat als Naturgesetz.

Der religiöse Charakter des antiken Staates. — Das Lebensgesetz der Menschennatur als neue Grundlage der positiven Staatslehre.

§. 1.

Der religiöse Charakter des antiken Staates.

Der Staat des klassischen Alterthums war eine religiöse Einrichtung, die Staatsgesinnung, die Vaterlandsliebe des antiken Bürgers eine religiöse Empfindung, der Staatsdienst des Alten sein echtester Gottesdienst. Selbst da noch, als die Heiligthümer des Volksglaubens mit Spinngeweben bedeckt waren und der Gebildete die Auguren bemitleidete, deren schwerste Aufgabe war, sich bei ihren Verrichtungen des Lachens zu enthalten, konnte Plutarch mit voller Wahrheit sagen: »durchwandre die Erde und du wirst Völker finden, die keine Mauern haben, keine Wissenschaften kennen, die ohne Könige und ohne Häuser sind, die Geld weder besitzen noch vermissen, die nichts wissen von Theatern und Gymnasien; eine Bürgerschaft aber, die weder Tempel noch Götter hat, wo die Götter weder im Gebet noch beim Schwur angerufen werden, wo man keine Wahrsagungen noch Opfer kennt, um Heil zu gewinnen und Unheil abzuwehren, hat noch keines Sterblichen Auge geschaut. Eher könnte eine Stadt ohne Grund und Boden sein, als ein Staat ohne Götterglauben entstehen oder bestehen.« [1])

Der moderne Betrachter antiker Dinge ist leicht in Versuchung,

1) Adv. Colot. c. 31. 4: εὕροις δ' ἂν ἐπιὼν πόλεις ἀτειχίστους, ἀγραμμάτους, ἀβασιλεύτους, ἀοίκους, ἀχρημάτους, νομίσματος μὴ δεομένας, ἀπείρους θεάτρων καὶ γυμνασίων· ἀνιέρου δὲ πόλεως καὶ ἀθέου, μὴ χρωμένης εὐχαῖς μηδὲ ὅρκοις μηδὲ μαντείαις μηδὲ θυσίαις ἐπ' ἀγαθοῖς, μηδ' ἀποτροπαῖς κακῶν, οὐδείς ἐστιν οὐδ' ἔσται γεγονὼς θεατής· ἀλλὰ πόλις ἄν μοι δοκεῖ μᾶλλον ἐδάφους χωρίς, ἢ πολιτεία τῆς περὶ θεῶν δόξης ὑφαιρεθείσης παντάπασι, σύστασιν λαβεῖν ἢ λαβοῦσα τηρῆσαι.

diesen durchschlagenden Grundzug nicht in seinem vollen Gewichte zu würdigen, er findet in der griechischen Religion so viel Poesie, in der römischen so viel Prosa und in der einen wie der andern so wenig Innigkeit und wahrhafte Betheiligung des Gemüthes, dass er die Gewalt unterschätzt, welche diese religiösen Vorstellungen über die ungeheure Mehrzahl der Durchschnittsmenschen beider Völker ausgeübt haben.

Die berüchtigte Hermenverstümmelung zu Athen (Mai 415) kann einem nüchternen Modernen vorkommen wie eine Büberei betrunkener Nachtschwärmer, die an Gemeinschädlichkeit hinter so manchem Strassenunfug unserer Tage weit zurückbleibt und erst wenn er sich mit Grote besinnt, was es heute in einer streng katholischen Gegend auf sich hätte, wenn eines Nachts sämmtliche Heiligenbilder an Strassenecken, Kirchthüren, Marktbrunnen und Privathäusern zerschlagen würden, wird ihm ein Verständniss aufgehen für die unbeschreibliche Aufregung, welche in Folge jenes Frevels das aufgeklärte, wie man meinen sollte, dem Fanatismus religiösen Aberglaubens durch Sophisten und Dichter längst entfremdete athenische Volk ergriffen hat. Und schlechterdings unbegreiflich kommt uns vor, dass das glänzendste Heer, das Athen je zu einem Kriegszug ausgesandt, das Heer des Nikias vor Syrakus, nachdem es zu Wasser und zu Lande geschlagen ist, sich durch den abergläubischen Schrecken einer — Mondfinsterniss (27. August 413) allem gesunden Menschenverstande zuwider abhalten lässt, den letzten, rettenden Ausweg einzuschlagen. Hier liegt eben zwischen den alten Hellenen und uns eine breite Kluft befestigt, an die wir in der Regel nur durch besonders schlagende Fälle erinnert werden, die uns aber unablässig vor Augen stehen sollte.

Bei den Römern vollends erscheint alles religiöse Wesen so durchaus als Maschine des Staatszwecks, dass Vielen die Vorstellung nahe liegt, sie hätten über diesen Gottesdienst der Lippen und der Hände ohne Unterschied ebenso äusserlich gedacht, wie Polybios, der an ihrem bewunderungswürdigen Staatsbau nichts bewunderungswürdiger fand als die Meisterschaft, womit sie die herrliche Erfindung der »Götterangst« zu verwerthen wussten.[1]) Charakteristisch

---

1) VI, 56: Καί μοι δοκεῖ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὀνειδιζόμενον τοῦτο συνέχειν τὰ Ῥωμαίων πράγματα· λέγω δὲ τὴν δεισιδαιμονίαν· ἐπὶ τοσοῦτον γὰρ ἐκτετραγῴδηται καὶ παρεισῆκται τοῦτο τὸ μέρος παρ' αὐτοῖς εἴς τε τοὺς κατ' ἰδίαν βίους καὶ τὰ κοινὰ τῆς πόλεως, ὥστε μὴ καταλιπεῖν ὑπερβολήν· ὃ καὶ δόξειεν ἂν πολλοῖς εἶναι θαυμάσιον· ἐμοίγε μὴν δοκοῦσι τοῦ πλήθους χάριν τοῦτο πεποιηκέναι. etc.

finden wir desshalb das Verfahren jenes Claudiers, der die heiligen Hühner, weil sie nicht fressen wollen, ins Meer wirft, damit sie saufen und ganz korrekt dem Zweck all dieser Dinge entsprechend, wenn der Senat der Optimaten einen missliebigen Diktator abdanken lässt, weil bei seiner Ernennung — eine Maus gepfiffen.

Und doch berührt uns auch hier gelegentlich der Laut einer Empfindung, die wir nicht erwarten.

Ganz räthselhaft kommt uns die peinliche Gewissenhaftigkeit vor, mit der das römische Priesterthum die angeblichen Wunder verzeichnet, um gegen keines dieser Zeichen göttlichen Missfallens jene Sühnemittel zu unterlassen, die einen frommen Staat vor Unglück bewahren, das audächtige Grauen über Dinge wie: ein halbjähriges Kind hat Triumph! geschrieen, eine Kuh hat gesprochen, der Himmel hat Blut oder Steine geregnet, ein Apollobild hat drei Tage und Nächte unaufhörlich geweint, ein Tempelhüter hat eine Schlange mit einer Mähne erblickt u. s. w. Und das gerade sind die Dinge, von denen der Sohn einer glaubenslosen Zeit, der Geschichtschreiber Livius allen Ernstes bedauert, dass sie nicht mehr mit derselben Sorgfalt wie früher gebucht werden. Er thut das mit Worten, die aus einem warmen Herzen kommen. »Ich weiss es wohl: derselbe Unglaube, der heutzutage die Annahme verbreitet hat, die Götter verschmähten es, zukünftige Dinge im Voraus anzudeuten, hat verschuldet, dass himmlische Vorzeichen nicht mehr amtlich berichtet, noch in die Jahrbücher eingetragen werden. Mich aber überkommt, während ich mich in die Vergangenheit versenke, der Geist der alten Zeit und eine gewisse fromme Scheu hält mich ab, das, was höchst verständige Männer für einen Gegenstaud öffentlicher Aufmerksamkeit angesehen haben, der Aufnahme in meine Jahrbücher unwerth zu finden.«[1]) Auch Tacitus wagt nicht, Märchen, von denen er selber offenbar nichts hält, ohne Weiteres aus der Ueberlieferung zu streichen, — nur ein Mal setzt er ein schalkhaftes si credere velis hinzu[2]) — und der Spötter Lukian spricht in seinen fast durchweg aus Thukydides abgeleiteten Vorschriften der Geschichtschreibung geradezu aus: »Kommt Märchenhaftes vor, so hat

---

1) XLIII, 13: Non sum nescius, ab eadem neglegentia qua nihil deos portendere vulgo nunc credant, neque nuntiari admodum nulla prodigia in publicum, neque in annales referri. Ceterum et mihi vetustas res scribenti nescio quo pacto antiquus fit animus; et quaedam religio tenet quae illi prudentissimi viri publice suscipienda censuerint, ea pro indignis habere quae in meos annales referam.

2) Germ. 40.

der Geschichtschreiber es mitzutheilen aber jede Bürgschaft für die Wahrheit abzulehnen: der Leser mag selber urtheilen, wie ihm gutdünkt.« [1])

Das sind auf gut Glück herausgegriffen ein paar augenfällige Beispiele, die beweisen sollen, einmal die Macht des Volksglaubens über die Massen und sodann die schonende Rücksicht, welche ihr selbst aufgeklärte Geister meinen schuldig zu sein. Wie das zusammenhing, erkennen wir bei der Erwägung, dass der Staat der Alten, d. h. der Inbegriff ihres gesammten Lebens, mit seinen Göttern stand und fiel, dass der Gehorsam gegen seine Gesetze für die überwältigende Mehrheit eins war mit dem Glauben an ihren göttlichen Ursprung, an die Allmacht und Allgegenwart ihrer unsterblichen Behüter, an die Echtheit der geheimnissvollen Willensoffenbarungen Derer, die über und in ihnen walteten.

Es war nur ein untrüglicher Instinkt, wenn die hochherzigen Athener den Unterhändler des Mardonios von sich wiesen mit Berufung auf die Götter und Heroen ihrer Heimath, denen er die Tempel verbrannt und auf deren Segen sie nicht wieder zu hoffen wagten, ehe sie an dem Frevler Rache genommen, [2]) wenn Camillus seinen aus dem gallischen Unglück »nackt wie Schiffbrüchige« hervorgetauchten Landsleuten, die lieber in Veji geblieben als unter die Schutthaufen ihrer Heimath zurückgekehrt wären, die flammenden Worte zurief: »Unter der Götter Rath und sichtbarem Beistand ist die Stadt Eurer Väter gegründet worden, jeder Fleck auf dieser Erde ist geweiht durch Eure Götter und ihre Dienste. Quiriten, wollt Ihr sie alle, die Heiligthümer Eurer Familien und Eures Staats im Stiche lassen?« [3]) — wenn die Phantasie beider Völker die Landesgottheiten in Riesengestalt an der Seite der Kämpfer wider die Feinde streiten sah und das Verbrechen der Tempelschändung oder des Unglaubens einem Verrath an der Majestät des Staates gleich geachtet ward. Nur wenn wir diesen Zusammenhang von Staat und Glauben, von menschlichen und göttlichen Dingen gegenwärtig haben, verstehen wir vollständig die Empfindungen, welche

---

1) πῶς δεῖ ἱστοριογραφεῖν c. 60.

2) Herod., VIII. 144. — θεοῖσί τε συμμάχοισι πίσυνοι μιν ἐπέξιμεν ἀμυνόμενοι καὶ τοῖσι ἥρωσι, τῶν ἐκεῖνος οὐδεμίαν ὄπιν ἔχων ἐνέπρησε τούς τε οἴκους καὶ τὰ ἀγάλματα.

3) Liv. V, 52: Urbem auspicato inauguratoque conditam habemus: nullus locus in ea non religionum deorumque plenus: — Hos omnes deos, publicos privatosque, Quirites, deserturi estis?

der römische Stadtpräfekt **Symmachus** anrief, als er am Vorabend des christlichen Tempel- und Bildersturms, der mit dem Mai 385 n. Chr. über alle Wohnstätten des Heidenthums dahin fluthen sollte, in einem Vortrag an den Senat sagte:[1]) »Lasst uns, ich bitte Euch, den Glauben, den wir als Kinder in uns aufgenommen, als Greise unseren Nachkommen übergeben. Gross ist die Liebe, die Gewohnheit einflösst. Wo sollen wir künftig auf Eure Gesetze und Eure Worte schwören? Welche Scheu wird künftig abhalten von Meineid und Betrug? Das Weltall ist der Gottheit voll und wer vom Glauben abgefallen, findet keine Stätte mehr. Manchfache Schutzgeister hat die Gottheit den Staaten zugetheilt. Wie dem Menschen bei der Geburt die Seele, so wird dem Volk mit seinem Genius sein Schicksal mitgegeben. Denkt Euch, Roma selber stände hier vor Euch und spräche: Ehrwürdige Väter des Vaterlandes, achtet meine Jahre, in Ehren bin ich alt geworden unter Beobachtung der alten Gebräuche. Dieser Dienst hat den Erdkreis meinen Gesetzen unterworfen; diese Opfer haben Hannibal von meinen Mauern, die Gallier vom Capitol vertrieben. Bin ich darum so alt geworden, um mit Schande zur Grube zu fahren? Nur Frieden gewährt den Göttern des Vaterlands, den Göttern der Heimath! Zu denselben Gestirnen blicken wir mit Euch empor, derselbe Himmel, dieselbe Welt umschliesst uns Alle. Was liegt daran mit welchem Mass von Einsicht Jeder nach Wahrheit forscht? Auf **einem** Wege wird ja doch das grosse Geheimniss nimmer ergründet.«

So viel über die Verknüpfung von Staat und Religion der Alten im Allgemeinen. Wie gewaltig diese Thatsache auf die Gemüther wirkte, ist hieraus klar; wie tief sie aber in das persönliche Leben

---

1) Symmachi Epist. X, 54. Praestate, oro vos, ut ea quae pueri suscepimus senes posteris relinquamus. Consuetudinis amor magnus. — Ubi in vestras leges et verba jurabimus? qua religione mens falsa terrebitur ne in testimoniis mentiatur? Omnia quidem Deo plena sunt, nec ullus perfidis tutus est locus. — Varios custodes urbibus cunctis mens divina distribuit. Ut animae nascentibus, ita populis fatales genii dividuntur. — Romam nunc putemus assistere atque his vobiscum agere sermonibus. Optimi Principes, patres patriae, reveremini annos meos in quos me pius ritus adduxit, ut utar caerimoniis avitis. — Hic cultus in leges meas orbem redigit; haec sacra Annibalem a moenibus, a Capitolio Senonas repulerunt. Ad hoc ergo servata sum ut longaeva reprehendar? — Eadem spectamus astra, commune coelum est, idem nos mundus involvit. Quid interest qua quisque prudentia verum inquirat? Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum. vgl. E. v. Lasaulx: Der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christl. Kaiser. München 1854. S. 91.

der Einzelnen einschnitt, das lehrt uns erst ein Blick auf den religiösen Charakter der Grundbestandtheile, der organischen Vorstufen des Staates, der Familien- und Geschlechtsverbände, denen der Staatsbürger angehörte, ehe er mündig geworden in die grosse Gemeinde der ebenbürtigen Freien übertrat, und auch hier müssen wir hineingesehen haben, um vollauf zu würdigen, was es heissen wollte, wenn ein Denker des Alterthums den Staat ohne Götter und Priesterweisheit auf das Naturgesetz gründete, wie das Aristoteles gethan hat.

Was von dem religiösen Charakter des antiken Staates im Grossen gilt, das gilt im Einzelnen von all den Gliederungen engeren Umfangs, aus denen er sich aufbaut.

Von eigenthümlichen Glaubensvorstellungen, religiösen Diensten und Gewohnheiten erfüllt sind die Hausstände und ihre Erweiterungen, die Geschlechtsverbände (gentes, γένη), die aus Zusammenfassungen dieser gebildeten Einheiten, die Curien und Phratrien und endlich die unmittelbaren Vorstufen des staatlichen Gemeinwesens, die Stämme (Tribus, Phylen). In diesen Gliederungen lebte die Bildungsgeschichte des Staates gewissermassen sichtbar fort, in dem Geiste, den sie naturgemäss erzogen, hatte die Staatsgesinnung des antiken Menschen ihre festen Wurzeln und in der Stärke, der Ausschliesslichkeit der solchergestalt erzeugten Empfindungen liegt ein guter Theil dessen, was uns den Patriotismus der Alten so ehrfurchtgebietend, aber auch so fremdartig erscheinen lässt.

Welch ein Unheil, lässt Livius den Appius Claudius ausrufen, da der Volkstribun Canuleius die Gleichstellung der gemischten Ehen zwischen Patriciern und Plebejern beantragt, wenn die heiligen Dienste der Geschlechter gestört werden durch das Eindringen fremden Gesindels, dass man nicht mehr weiss, welchem Blut, welcher Opfergemeinschaft ein Neugeborner angehört! [1]) Und noch in der Zeit, da alle religiösen Dinge längst einer unaufhaltsamen Zersetzung verfallen waren, sah Dionys von Halikarnass die Opfermahle in den Curien, wo auf roh gearbeiteten hölzernen Tischen Körbe und irdene Geschirre standen, mit Brod, Opferkuchen, Getreide und den Erstlingen von allerlei Früchten darauf, das Alles

1) Liv. IV, 2. — conluviem gentium, perturbationem auspiciorum publicorum privatorumque afferre — ut qui natus sit ignoret cuius sanguinis, quorum sacrorum sit.

schlicht, einfach und frei von jedem Prunk.[1]) Und der Brauch der Phratrien in Athen, beim feierlichen Opfermahl zu Ehren der Gottheit des Verbandes, den jungen Bürger in die Gemeinschaft aufzunehmen, die ihn durch diese Handlung erst als Ebenbürtigen anerkannte, hat alle Stürme des Zweifels und des Abfalls überlebt.

Die Familie selbst war wie eine Art kleiner Kirche, die ihre Angehörigen von der Wiege bis zum Grabe und noch über das Grab hinaus mit ihrer Weihe und ihren Tröstungen zusammenhielt. Auf dem Hausaltar loderte Tag und Nacht das heilige Feuer, das nie erlöschen und nur mit bestimmtem heiligen Holze unterhalten werden durfte. Dort legte man nieder, was an Blumen, Früchten, Weihrauch, Spenden und Opfern die fromme Andacht der schützenden Gottheit darbringen wollte, dort betete man zu dem Geber alles Guten, dort schwur man die heiligsten Eide und that die unverbrüchlichsten Gelübde, an diese heilige Stätte flüchtete der Unglückliche, den die Menschen verlassen, den nur noch die Götter retten konnten. Die Dichter beider Völker verherrlichen die Religion des häuslichen Herdes. Da der Palast des Priamos von siegestrunkenen Achäern durchtobt wird, zieht Hekuba den greisen König an den heiligen Herd: »Leg deine Waffen ab, dieser Altar wird uns Alle schützen.«[2]) Und da Alkestis beschlossen hat, zu sterben, damit ihr Gemahl wieder auflebe, betet sie zu der in den Herdflammen sichtbaren Gottheit: »O göttliche Gebieterin dieses Hauses, zum letzten Male neige ich mich vor dir zum Gebete: denn ich will da hinab steigen, wo die Todten sind. Wach' über meine Kinder, die keine Mutter mehr haben; gib meinem Sohn eine zärtliche Gattin, meiner Tochter einen wackern Mann. Schaffe, dass sie nicht vor der Zeit, wie ich, ihr Leben enden, dass sie vielmehr im Schoss des Glückes ein langes gesegnetes Dasein haben.«[3]) Hier ist der Tempel, wo der

1) II, 23. ἐγὼ γοῦν ἐθεασάμην ἐν ἱεραῖς οἰκίαις δεῖπνα προκείμενα θεοῖς ἐπὶ τραπέζαις ξυλίναις ἀρχαικαῖς ἐν κάνησι καὶ πινακίσκοις κεραμέοις, ἀλφίτων μάζας καὶ πόπανα καὶ ζέας καὶ καρπῶν τινων ἀπαρχάς καὶ ἄλλα τοιαῦτα λιτὰ καὶ εὐδάπανα καὶ πάσης ἀπειροκαλίας ἀπηλλαγμένα.

2) Verg. Aeneis II, 523: — haec ara tuebitur omnis.

3) Euripid. Alkest. 162—168:

καὶ στᾶσα πρόσθεν ἑστίας κατηύξατο·
δέσποιν', ἐγὼ γὰρ ἔρχομαι κατὰ χθονός,
πανύστατόν σε προσπίτνουσ' αἰτήσομαι,
τέκν' ὀρφανεῦσαι τἀμά, καὶ τῷ μὲν φίλην
σύζευξον ἄλοχον, τῇ δὲ γενναῖον πόσιν.
μηδ' ὥσπερ αὐτῶν ἡ τεκοῦσ' ἀπόλλυμαι

Krieger, wenn er unversehrt aus der Schlacht zurückkehrt, sein schuldiges Dankgebet verrichtet, hier gibt der Bürger die Weihe seinem Ausgang wie seinem Eingang.

In diesem häuslichen Gottesdienst verbürgte sich die Familie ihre eigene Unsterblichkeit. Wie in der Gottheit des Hausstandes sein längst verstorbener Gründer, der Ahne, der ihm den Namen gegeben, ewig fortlebte, so gingen alle Glieder, die aus dem Leben schieden, in den Familienhimmel ein und nahmen mit ihren Vorgängern Theil an den Ehren, die ihnen die Lebenden darbrachten, aber auch an den Sorgen des Schutzes und des Trostes, die sie diesen schuldig blieben. Wer am Grabe der Alkestis vorübergeht, sagt der Chor in der Tragödie des Euripides, der wird sprechen: »Sie starb für ihren Mann; jetzt ist sie eine selige Gottheit. Sei gegrüsst, o Hehre, segne mich.«[1]) Die Seelen der Abgeschiedenen verlangten dies fromme Andenken, ward es gewährt, so blieb ihr Segen nicht aus, ward es verweigert, dann zürnten sie und Mensch und Vieh erfuhren ihren gerechten Groll. Die athenischen Strategen, welche die Schlacht bei den Arginusen gewonnen hatten, sind den Manen der Mitbürger geopfert worden, die auf dem Meere umgekommen waren und ohne die Aufregung, welche das Allerseelenfest der Athener, die Apaturien (Okt. 406), in die trauernden Familien und Geschlechter geworfen, würde es wohl nicht gelungen sein, den Demos zu dem schmählichen Iustizmorde fortzureissen.

Alle Gestaltungen gemeinsamen Lebens, welche zwischen dem Urkern der Familie und der Alle umfassenden Einheit des Staates liegen, sind nur Erweiterungen dieser ursprünglichen Opfer- und Glaubensgemeinschaft. Stufenweise baut sich aus diesen Einzelcultusgemeinden die grosse Cultusgemeinde des Staates auf, die in Krieg und Frieden, zu Hause wie im Felde, keinen öffentlichen Schritt thut, ohne sich des Beistandes und des Segens ihrer Schutzgötter zu versichern, für die öffentliche Gebete, Opfer, Weissagungen so unentbehrlich sind wie das tägliche Brod.

θανεῖν ἀώρους παῖδας ἀλλ' εὐδαίμονας
ἐν γῇ πατρῴᾳ τερπνὸν ἐκπλῆσαι βίον.

1] Eurip. Alk. 1001—1004: αὕτα ποτὲ προὔθαν' ἀνδρός,
νῦν δ' ἐστὶ μάκαιρα δαίμων·
χαῖρ', ὦ πότνι', εὖ δὲ δοίης.

Vgl. im Allg. Fustel de Coulanges La cité antique 5 ed. Paris 1874: das I, II u. III Buch (antiques croyances, la famille, la cité).

§. 2.

Das Lebensgesetz der Menschennatur als neue Grundlage der positiven Staatslehre.

Aus diesen Erörterungen geht hervor, dass der Glaube an den Staat untrennbar zusammenhing mit dem Glauben an die Götter, die man sich als seine Gründer und Beschützer dachte, dass der erstere dem Zweifel, der Untersuchung, der Frage nach seinem Ursprung weichen musste in demselben Augenblick, da der letztere wankte und an sich selber irre wurde und dass die Aufgabe einer positiven Staatslehre, die sich weder bei dem Zweifel noch bei der Verneinung beruhigte, keine andre sein konnte, als die, an Stelle der alten religiösen Grundlage eine neue zu ermitteln, die auf alle Fragen ausreichende Antwort bot.

Aristoteles ist der erste hellenische Denker, der dieser Aufgabe zu genügen sucht. Er thut es, indem er sich anschliesst einerseits an das geschichtlich erwiesene Gesetz der Dinge und andrerseits an die Gesetze eines geläuterten philosophischen Denkens, zwei Gesichtspunkte, deren stete Verbindung und wechselseitige Ueberwachung seine ganze Methode kennzeichnet.

Die Götter des Volksglaubens und ihre durch Priester und Dichter verkündeten Gebote hat er nicht nöthig für die Auffindung seines Staatsbegriffs. Der reife Sohn der griechischen Aufklärungszeit verräth sich sofort in einer Bemerkung, die er gleich zu Anfang über den Anthropomorphismus der alten Dichtung hinwirft. Dass das patriarchale Königthum die herrschende Lebensform der homerischen Menschheit gewesen sein müsse, wird ihm nicht zum Wenigsten dadurch erwiesen, dass diese Verfassung auch ihrem Götterhimmel eigen ist. Es ist ja der Menschen Gewohnheit, sich nicht bloss die Gestalt und das Aussehen der Götter, sondern auch ihre Art zu leben nach dem Muster ihrer eigenen zurechtzulegen.[1]) Mit andern Worten, die Vorstellungen, welche ein bestimmtes Zeitalter vom Wesen und Walten der Götter hat, sind nur eine Verklärung derjenigen, die es von sich selber

1) p. 1252^b 23—(p. 3. 3—) καὶ τοὺς θεοὺς δὲ διὰ τοῦτο πάντες φασὶ βασιλεύεσθαι, ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ μὲν ἔτι καὶ νῦν οἱ δὲ τὸ ἀρχαῖον ἐβασιλεύοντο· ὥσπερ δὲ καὶ τὰ εἴδη ἑαυτοῖς ἀφομοιοῦσιν οἱ ἄνθρωποι οὕτω καὶ τοὺς βίους τῶν θεῶν. Diese Bemerkung ist so richtig, dass noch der Kaiser Julian die Verfassung des römischen Reichs auch auf den wiederhergestellten Olymp überträgt. Nach seiner Ansicht (ap. Cyrill. IV, p. 148 B.) ist der Weltschöpfer ἁπάντων δεσπότης d. h. Kaiser und die andern Götter sind ἐθνάρχαι — ὥσπερ ὕπαρχοι βασιλέως. ib. p. 115 D. E. — ἐθνάρχαι καὶ πολιοῦχοι θεοί,

hegt, sie siud beweisend für die Beschaffenheit, nicht für den Ursprung und die Nothwendigkeit der letztern.

Auffälliger ist uns, dass er an der Schwelle seiner Erörterungen verschmäht, sich mit den Zweifeln und Verneinungen auseinanderzusetzen, welche seit dem Auftreten der Sophisten das politische Denken der Hellenen zerrütteten und den Kerngedanken seiner eigenen Staatslehre unversöhnbar feindlich gegenüberstanden. An einer viel späteren Stelle seiner Vorträge bespricht er die Irrlehre derer, die sagen, das Leben im Staate sei ein Verbrechen, wenn es Despotismus für die Einen, Knechtschaft für die Andern bedeute und für den Weisen eine unerträgliche Belastung auch dann, wenn es im verfassungsmässigen Wechsel von Gebieten und Gehorchen verlaufe. [1] Diese Anschauung ist offenbar die auch anderweitig bezeugte Wurzel der radikalen Leugnung der Naturgemässheit des Staates und des staatlichen Lebens. An unserer Stelle werden solche Anschauungen gar nicht erwähnt. Wer von der hellenischen Staatslehre Nichts kennt, als die im Tone zweifelloser Siegesgewissheit vorgetragenen Sätze in den ersten Capiteln der aristotelischen Politik, der ahnt gar nicht, dass keiner darunter ist, der nicht von Andern aufs lebhafteste bestritten gewesen wäre. Und doch ist dem so.

Zunächst war die Frage, ob Staat und Recht — begrifflich und geschichtlich untrennbare Dinge — in einem Naturgebot oder in willkürlicher Menschensatzung ihren Ursprung hätten, [2] eine Streitfrage, mit der sich alle Sophisten und Rhetoren aufs Eifrigste beschäftigten und die Mehrzahl der Stimmen entschied sich für das Letztere. Das war nicht mehr als folgerichtig. In seiner für uns verlorenen Schrift »vom Nichtvorhandenen oder von der Natur« [3] hatte Gorgias entwickelt, dass »Nichts ist« und dass wenn es Etwas gäbe, dies dem Menschen »nicht begreifbar« und selbst wenn das der Fall sein sollte, es »nicht mittheilbar« wäre. Wurde das zugegeben, so verstand sich von selbst, dass auch das ganze Staats- und Rechtswesen auf einer fable convenue beruhe, an die die Gimpel glaubten, mit der man aber den Aufgeklärten nicht kommen durfte. War Staat und Recht ein Werk der Willkür, das ohne die Natur zu Stande gekom-

1) S. unten VIII. Buch c. II. §. 5.

2) φύσει oder νόμῳ. Hildenbrand S. 70 ff.

3) Sext. Empir. adv. Matth. VII. 65.: ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ „περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως“ τρία κατὰ τὸ ἑξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἓν μὲν γὰρ πρῶτον, ὅτι οὐδὲν ἔστιν· δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον τῷ ἀνθρώπῳ· τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοίγε ἀνερμήνευτον τῷ πέλας.

men, dann war nur noch ein Schritt zu dem Satze, es sei gegen die Natur. So spricht sich denn auch Kallikles im Gorgias des Platon aus und mit ihm, der kein Sophist war, stimmt einer der häufigsten Gemeinplätze der Sophisten selber überein.[1] Es brauchte nur noch der radikale Individualismus einzelner Philosophenschulen hinzuzukommen und der herkömmliche Begriff der staatlichen Gesellschaft war vollends über Bord geworfen.

Eine Lehre dieser Art entwickelt Aristippos von Kyrene in einem Gespräch mit Sokrates, das uns Xenophon erhalten hat[2]. Der sieht im Staate eine Zwangsanstalt, lästig und beschwerlich für die, welche regieren, unerträglich aber für die, welche regiert werden. Jene erhalten keine Entschädigung für Mühe und Arbeit, diesen wird die Selbstverleugnung des Gehorsams durch Nichts aufgewogen. Eines wie das Andere verkümmert das Recht auf Behagen und Lebensglück, das jedem Menschen angeboren ist und hebt die persönliche Freiheit auf, die weder durch die Sorgen des Ehrgeizes, noch durch die Pflichten der Unterwerfung gestört sein will. Ohne Staat und Heimath leben, aber als unumschränkter Herr seines Selbst der köstlichen Freiheit geniessen: das ist das Ideal dieses Philosophen. Und ihm gegenüber beruft sich Sokrates keineswegs auf ein Naturgesetz, das dem Menschen nur die Wahl liesse, entweder im Staate oder gar nicht zu leben, sondern auf den Schutz, den der Staat gegen die dem Leben, der Freiheit, dem Eigenthum der Einzelnen feindlichen Leidenschaften gewährt und ohne den auch ein Aristipp des für ihn allein begehrenswerthen Glückes nimmer theilhaftig werden würde[2].

Eine Auffassung, die nicht geradezu ausschliesst, dass der Staat doch nur das kleinere von zwei Uebeln wäre.

Inmitten dieses Wirrsals von Zweifeln und Verwirrung gab es, um den Begriff des Staates zu retten, nur zwei Wege.

Entweder man griff zurück auf den religiösen Charakter des Staates, wie er äusserlich noch immer unversehrt bestand und in den Empfindungen der Massen einen viel stärkeren Rückhalt hatte, als die Weisen sich träumen liessen — man denke an die Anklage auf

1) Arist. Soph. El. c. 12 (p. 173. 7—) πλεῖστος δὲ τόπος ἐστὶ τοῦ ποιεῖν παράδοξα λέγειν, ὥσπερ καὶ ὁ Καλλικλῆς ἐν τῷ Γοργίᾳ γέγραπται λέγων καὶ οἱ ἀρχαῖοι δὲ πάντες ᾤοντο συμβαίνειν, παρὰ τὸ κατὰ φύσιν καὶ κατὰ τὸν νόμον· ἐναντία γὰρ εἶναι φύσιν καὶ νόμον καὶ τὴν δικαιοσύνην κατὰ νόμον μὲν εἶναι καλὸν κατὰ φύσιν δ' οὐ καλόν.

2) Comment. Socr. II, 1. Einen solchen freiwillig Staatlosen hat Musonius Stob. Floril. T 67 (65) p. 412, geschildert: S. Bd. I, 131. Anm. 2.

Atheismus, die Anaxogoras, Sokrates und schliesslich Aristoteles selbst getroffen hat — oder man stützte sich auf den Naturtrieb der menschlichen Gesellschaft und den sittlichen Gehalt des Lebens im Staat.

Der ersteren Auffassung kam Platon sehr nahe, als er zwar Homer und Hesiod aus seinem Staate verbannte, dafür aber den Glauben an seine Kastenordnung nur durch Aufnahme eines erfundenen Mythos glaubte stützen zu können[1]).

Die letztere Auffassung hat in Aristoteles ihren ebenso kundigen als entschiedenen Wortführer gefunden. Von ihm kann man sagen, dass er die hellenische Staatsidee theoretisch gerettet hat, als er ihre vergessenen, geschichtlichen und ethischen Grundlagen wieder herstellte. Er hat das gethan durch zwei Sätze, welche sein ganzes ethisch-politisches System durchziehen.

Der eine Satz lautet: der Staat entspringt einem Naturgesetz, das der Menschheit angeboren ist.

Der andere heisst: der Staat ist das vollkommenste Organ zur Erfüllung des höchsten sittlichen Lebenszweckes.

Beide Sätze liegen dem Gedankengang der beiden Kapitel zu Grunde, mit denen das erste Buch der Politik beginnt, aber sie werden nur andeutungsweise berührt, eine ausführlichere Begründung erhalten sie erst im dritten Buch, das wir zur Erläuterung hier heranziehen müssen. Hier wie dort freilich tritt Aristoteles mit der Entschlossenheit eines Dogmatikers auf, der seine Voraussetzungen fast wie unanfechtbare Axiome behandelt und zu ihrer Feststellung ein in unseren Augen keineswegs zureichendes Rüstzeug von Gründen vorführt. In diesem Punkte erscheint er durchaus als ein Hellene vom alten Schrot, dem die Idee der Naturnothwendigkeit und der sittlichen Hoheit des Staates über jeden Zweifel hinaus feststeht.

Der Mensch ist ein Wesen, das die Natur zum Staatsleben erschaffen hat[2]); kein Mensch, kein Leben, kein Heil ausserhalb staatlicher Ordnung; Familie, Gemeinde und was es sonst an Zwischenformen menschlicher Gemeinschaft giebt, sind nur unvollkommene Vorstufen auf der Leiter zur Krone alles Daseins, dem Staat: das sind die stets wiederkehrenden Gedanken, in denen jeder neue Anlauf der Erörterung gipfelt.

---

1) S. Bd. I, 145. 146. Noch weiter geht Cicer. de legg. II, c. 1 ff. insbes. c. 8-9.

2) p. 1252^b 36 (p. 3. 16): ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον.
ib. 27 (— 7): ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἡ ἤδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας —.

Die Erklärung des Staates aus der Hilfsbedürftigkeit, welche den Einzelnen zum Anschluss an den Nächsten zwingt, reicht ihm nicht aus. Auch ohne das Bedürfniss gegenseitiger Hilfeleistung trachten die Menschen nach Zusammenleben. Wieviel dieses Bedürfniss dazu beiträgt, entgeht ihm nicht. Der Reiz des Glückes, das aus gemeinsamem Leben entspringt, wirkt mächtig dabei ein und Glück ist ja das Ziel alles Strebens der Menschen. Aber die Thatsache, dass Menschen, die im Staat mit der äussersten Noth zu kämpfen haben, dennoch an ihm festhalten wie am Leben selbst, führt zu dem Schlusse, dass das Leben im Staat an sich einen natürlichen, nicht einen bloss äusseren, zufälligen Reiz hat[1].)

Der Trieb, aus dem der Staat hervorgeht, ist in Aristoteles' Augen so naturwüchsig und naturmächtig, wie der Geschlechtstrieb, der zur Gründung des Hausstandes führt. Nicht ein Vorsatz[2]), nicht eine Ueberlegung, sondern das unmittelbare Gefühl einer allgewaltigen Nothwendigkeit treibt die Getrennten zum Anschluss unter einander. Daher das harte Wort: der Staatlose — wenn er es von Natur, nicht durch Schicksalsschläge geworden — ist entweder etwas Besseres oder etwas Schlechteres als ein Mensch[3]), d. h. entweder gleich einem Halbgott oder gleich einem Thier.

Den Gehorsam gegen den menschlichen Trieb der Staatsbildung will er übrigens sofort unterschieden wissen von dem rein instinktiven Zusammenleben geselliger Thiere.

Der Mensch, führt Aristoteles aus, ist in höherem Sinn ein staatsbildendes Wesen als die Biene oder irgend eine andere Gattung von Thieren, die in Heerden leben[4]). Mit diesem Satze wendet er sich gegen ein Missverständniss, das aus der Liebhaberei hellenischer Denker für Vergleiche zwischen Thier- und Menschenwelt oft genug ent-

1) p. 1278ᵇ 16 — (68. 5 —): εἴρηται δὲ καὶ κατὰ τοὺς πρώτους λόγους ἐν οἷς περὶ οἰκονομίας διωρίσθη καὶ δεσποτείας, ὅτι φύσει μέν ἐστιν ἄνθρωπος ζῷον πολιτικόν, διό καὶ μηδὲν δεόμενοι τῆς παρ' ἀλλήλων βοηθείας οὐκ ἔλαττον ὀρέγονται τοῦ συζῆν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸ κοινῇ συμφέρον συνάγει, καθ' ὅσον ἐπιβάλλει μέρος ἑκάστῳ τοῦ ζῆν καλῶς. μάλιστα μὲν οὖν τοῦτ' ἐστὶ τέλος, καὶ κοινῇ πᾶσι καὶ χωρίς· συνέρχονται δὲ καὶ τοῦ ζῆν ἕνεκεν αὐτοῦ — καὶ συνέχουσι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν καὶ κατὰ τὸ ζῆν αὐτὸ μόνον, ἂν μὴ τοῖς χαλεποῖς κατὰ τὸν βίον ὑπερβάλλῃ λίαν.

2) p. 1252. 30 (p. 2. 5.): καὶ τοῦτο οὐκ ἐκ προαιρέσεως ἀλλὰ — φυσικόν.

3) p. 1253. 3. (p. 3. 16) —: ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός (φαυλότερος?) ἐστιν ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος, ὥσπερ ὁ ὑφ' Ὁμήρου λοιδορηθεὶς ἀφρήτωρ, ἀθέμιστος, ἀνέστιος." vgl. p. 4. 10: — ἢ θηρίον ἢ θεός.

4) p. 1253. 7. (3. 21.): — πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῷον πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῴου μᾶλλον. —

standen ist. Wie schwer wird es z. B. dem biederen Xenophon zu ermitteln, woher es doch komme, dass eine Heerde Thiere so viel leichter zu lenken sei als eine Heerde Menschen [1]? Welch ausschweifenden Gebrauch macht Platon in seiner Politie von diesen in der That unstatthaften Analogieen [2]. Beim lykurgischen Staate und seiner straffen Einheit bot sich dieser Vergleich ganz von selber dar. »Wie eine Heerde Füllen lasst ihr eure Jünglinge auf der Weide grasen«, sagt der »Athener« in den »Gesetzen« [3]. »Wie die Bienen am Stock«, lässt Plutarch die Spartaner an ihrem Staate hängen. Ja der Letztere spricht gar von einem »vernunftbegabten Bienenschwarm von Staatsbürgern« [4].

Gegen diese Verkennung legt Aristoteles Verwahrung ein. Der Geselligkeitstrieb der Thiere verhält sich zum Staatstrieb der Menschen wie der rohe Naturlaut, welcher körperliches Wohl- oder Uebelbefinden durch dasselbe Zeichen andeutet, sich verhält zur Sprache, welche das Ausdrucksmittel des zwischen Gut und Schlecht, Recht und Unrecht unterscheidenden Denkvermögens ist.

In der Staatsbildung waltet ein mächtiger natürlicher Trieb, aber sie ist nicht bloss Werk dieses Triebes, nicht bloss blinder Gehorsam im Dienste des Naturgesetzes.

Das Wunderbare im Staate ist vielmehr dies, dass das bewusste Wollen vernunftbegabter Wesen zusammentrifft mit dem ewigen Gesetze der Menschennatur und so stimmt Aristoteles überein mit Sophokles, wenn dieser in dem prächtigen Chor der Antigone unter den Göttergaben, welche den Herrn und gleichzeitig das Wunder der Schöpfung, den Menschen, auszeichnen, in einer Reihe mit Sprache und mildem Sinn, die »staatbildenden Triebe« aufführt [5].

---

1) Cyrop. I. 1.

2) S. Bd. I, 138. 142.

3) Legg. p. 666 E.: οἷον ἀθρόους πώλους ἐν ἀγέλῃ νεμομένους φορβάδας τοὺς νέους κεκτῆσθε.

4) Lycurg. 25: ὥσπερ μέλιτται τῷ κοινῷ συμφυεῖς ὄντες. Aehnlich veranschaulicht er Pelop. c. 19, den ἱερὸς λόχος der Thebäer.

praec. reip. ger. 32: λογικὸν καὶ πολιτικὸν σμῆνος.

5) p. 1253. 9— (3. 22—): οὐθὲν γὰρ μάτην ἡ φύσις ποιεῖ, λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων. ἡ μὲν οὖν φωνὴ (Naturlaut) τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴοις· μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθεν ὥστε αἰσθάνεσθαι τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις· ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν (διελεῖν?) ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον. τοῦτο γὰρ πρὸς τἆλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ κα

Seiner Ueberzeugung von der Naturbestimmtheit des Staates giebt Aristoteles den stärksten Ausdruck durch einen Satz, den die Uebersetzer mit den Worten wiedergeben: »der Staat ist von Natur früher als der Hausstand und jeder Einzelne von uns«[1])

Bei dieser allerdings wortgetreuen Uebertragung liegt die Gefahr eines groben Missverständnisses nahe. Der erste Gedanke des Lesers. wird sein, das »von Natur Frühere« sei auf die Zeit zu beziehen und sein zweiter Gedanke: das ist aber unmöglich, denn Aristoteles kann nicht haben sagen wollen, dass der Staat der Zeit nach früher sei als die Menschen, die ihn bilden.

Der Ausdruck, der an dieser Stelle gebraucht ist, machte dem Hörer des Aristoteles keine Schwierigkeit: denn dieser wusste ohne Zweifel aus den exoterischen Erörterungen, was wir gelegentlich aus der Metaphysik ersehen, dass er mit jenen Worten das, was seiner inneren, begrifflichen Natur nach oder in der Idee früher ist, zu unterscheiden pflegt von dem, was in der sinnlichen Welt, im Bereiche des wirklichen Werdens und Geschehens, d. h. der Zeit nach vorangeht. Er spricht dort geradezu aus: »das der Zeit, der Wirklichkeit nach Spätere, ist das seiner begrifflichen Natur nach Frühere«[2]), und in der Politik kommt noch ein Satz vor, der ohne diese Unterscheidung mit unserer Stelle im schroffsten Widerspruche stände[3]).

Es ist nur eine Anwendung des durchgreifenden Unterschiedes, welchen Aristoteles zwischen »Möglichkeit« und »Wirklichkeit« macht und was an dieser Stelle gesagt sein soll, das versinnlicht uns am Besten eine Stelle aus dem ersten Kapitel von Montesquieu's »Geist der Gesetze«, der der aristotelische Gedanke vorgeschwebt haben mag: »Ehe es vernünftige Wesen gab, waren sie möglich, sie hatten also mögliche Beziehungen und demzufolge mögliche Gesetze. Ehe noch

---

δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν. ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.

Antig. v. 354—55. καὶ φθέγμα καὶ ἀμερόφρον νόημα καὶ ἀστυνόμους — ὀργὰς ἐδιδάξατο.

1) p. 1253. 18. (3. 32): καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν.

2) Metaph. I, 9. 10: ἔστι τὸ γενέσει ὕστερον τῇ φύσει πρότερον. Offenbar dieselbe Unterscheidung, die in den Analytiken zwischen φύσει oder λόγῳ πρότερον und πρὸς ἡμᾶς πρότερον, φύσει δεύτερον gemacht wird. Spengel Abhandlungen der k. bair. Akademie V. 7. N. 8.

3) p. 1334 b 21. (123. 26): ὥσπερ δὲ τὸ σῶμα πρότερον γενέσει τῆς ψυχῆς οὕτω καὶ τὸ ἄλογον τοῦ λόγον ἔχοντος.

fertige Gesetze vorhanden waren, gab es mögliche Beziehungen der Gerechtigkeit. Sagen, es gebe kein Recht oder Unrecht, als das, was die positiven Gesetze befehlen oder verbieten, heisst behaupten, ehe man den ersten Kreis gezogen, seien alle Radien nicht gleich gewesen« (I, 1).

Montesquieu meint: das Recht war, ehe es Gesetze gab. Aristoteles sagt: der Staat war, ehe es Staaten gab.

Diese Folgerung fliesst mit Nothwendigkeit aus der Annahme eines Naturgesetzes, welches sich in der menschlichen Staatsbildung offenbare. Das Gesetz, wonach aus einem unscheinbaren Samenkorn ein mächtiger Baum wird, wird selbstverständlich nicht geschaffen durch den ersten wirklichen Baum, an dem es sich kund giebt; ebenso ist auch das Gesetz, wonach aus Familien, Geschlechtern, Gemeinden, Stämmen ein Staat wird, der Idee nach früher als der erste sichtbare, erfahrungsmässige Beweis seiner Wirksamkeit. Kurz: der Baum ist früher als die Bäume, der Staat früher als die Staaten und die ihn bilden. Hieraus ist auch der nachfolgende Satz: »das Ganze ist früher als der Theil«, zu verstehen, indem man einschiebt: »in der Idee.«

Ein blinder Naturtrieb aber ist es nicht allein, der die Staatsgründung verrichtet: weises Ueberlegen, bewusstvolles Handeln muss in reichem Maasse dazu kommen, wenn anders der Staat mehr sein soll als ein blosses Nothdach wider Sturm und Wetter ungezügelter Leidenschaften; desshalb darf Aristoteles wohl hinzusetzen: »der Erste, der den allgemeinen Hang nach staatlichem Leben durch eine sichere Gründung befriedigt hat, ist der Urheber der grössten Wohlthaten geworden«[1]).

Sein Verdienst besteht darin, dass er einen Zustand hat schaffen helfen, den die Natur gewollt hat, damit der Mensch sich zum edelsten der Wesen bilde. Die volle Entfaltung seiner unsterblichen Gaben findet der Mensch nur im Staate. Innerhalb der Schranken von Gesetz und Recht, Sitte und Zucht ist er das höchste und trefflichste, ausserhalb derselben das bösartigste und niedrigste aller Geschöpfe. Der Mensch kommt mit Waffen zur Welt, die der Vernunft und der Tugend dienen sollen, die sich aber auch zum entgegengesetzten Gebrauche darbieten[2]). Ohne Tugend ist ein so reich ausgestattetes Wesen der

1) p. 1253. 28. (4. 10): φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν· ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος.

2) p. 1253. 30 — (4. 12 —): ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθὲν βέλτιστον τῶν ζῴων ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω καὶ χωρισθὲν νόμου καὶ δίκης χείριστον πάντων. χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὅπλα· ὁ δ' ἄνθρωπος ὅπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τἀναντία

heillosesten Entartung ausgesetzt, jeder niedrigen Ausschweifung der Sinnlichkeit preisgegeben. Der Rechtssinn, der den richtigen Gebrauch dieser Anlagen verbürgt, ist lediglich in der Zucht des staatlichen Lebens zu finden. Denn das Recht ist die Seele, die Richtschnur des staatlichen Lebens und die Unterscheidung dessen, was dem Recht gemäss ist, giebt eben der Rechtssinn«[1]).

Mit den letzten Worten sind wir bei dem Thema einer Erörterung angelangt, die im dritten Buch eingehender aufgegriffen wird und die wir oben als ein Beispiel aristotelischer Methode kennen gelernt haben[2]). Ihr Zweck ist der Nachweis, dass das Wesen des Staates sich nicht erschöpft in den allerdings unentbehrlichen Merkmalen: Gemeinschaft des Wohnortes, des Privatrechtes und der Sicherheit gegen äussere und innere Feinde, dass vielmehr hinzukommen muss die sittliche Gemeinschaft der Tugendübung, die nur ein anderes Wort ist für die wahre Glückseligkeit und die den Staat durchdringen muss wie die Kirche der Glaube.

Dies nachzuweisen, würde das geeignetste Mittel eine Skizze gewesen sein, welche die Vorgeschichte des Staates ethisch-politisch beleuchtete, welche zeigte, wie die Selbstsucht der Einzelnen durch die Schule der Familie und der Gemeinde geläutert und veredelt, wie dann der Sondergeist der Gruppen und Verbände in der Zucht des Staates zur Bürgertugend, zum selbstverläugnenden Rechtssinn und zur hingebenden Vaterlandsliebe emporgebildet und wie damit zugleich jenes allseitige »Selbstgenügen« erzielt wird, das die Voraussetzung der »Glückseligkeit« darstellt.

Eine solche ethisch-politische Vorgeschichte des Staates hat Aristoteles nicht entworfen und selbst die äusseren Vorstufen desselben nur in flüchtigen Umrissen angedeutet.

ἔστι χρῆσθαι μάλιστα. Zur Erklärung dieser »mit Conjekturen viel misshandelten Stelle« zieht Bernays (Ueber die Wirkung der Tragödie. Abhandlungen der Breslauer Gel. Gesellschaft I, S. 200) die Worte Seneca de ira I, 17 heran: Aristoteles ait adfectus quosdam, si quis illis bene utatur, pro armis esse, si velut bellica instrumenta sumi deponique possint induentis arbitrio. Haec arma, quae Aristoteles virtuti dat, ipsa per se pugnant, non exspectant manum et habent, non habentur. »Die angebornen Waffen, welche der Vernunft und Tugend dienen sollen, sich aber gar leicht zum Gegentheil missbrauchen lassen, sind eben die Affekte.« die Schwierigkeit in der Construktion ist aber damit nicht gehoben: vielleicht ist χρήσει κατ' ἀρετὴν zu lesen.

1) ib. 34 — (16 —): διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς καὶ πρὸς ἀφροδίσια καὶ ἐδωδὴν χείριστον. ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν· ἡ δὲ δικαιοσύνη (so lese ich statt δίκη) τοῦ δικαίου κρίσις.

2) Bd. I, 30 ff.

Man muss sich einerseits des Charakters der aristotelischen Vortragsweise, andererseits des sehr beklagenswerthen Zustandes unserer Texte erinnern, um die Beschaffenheit des ersten Buches der Politik nicht allzu befremdlich zu finden. Auch die beiden ersten Kapitel, deren Inhalt weit weniger Schwierigkeiten bietet, als die darauf folgenden Erörterungen über Sklaverei und Wirthschaftslehre tragen jene Häufung von Lücken und Sprüngen in der Gedankenfolge an sich, die uns überall in grösserem oder geringerem Umfang begegnet. Als beherrschender Grundgedanke stellt sich gleichwohl deutlich erkennbar der heraus: der Staat als die höchste Lebensgemeinschaft, unterscheidet sich von den Gemeinschaften untergeordneten Ranges nicht blos der Zahl seiner Mitglieder, sondern seinem Wesen nach. Und dies soll denen gegenüber, die meinen, »ein grosses Hauswesen sei ein kleiner Staat«, d. h. also, nur die Zahl mache einen Unterschied, klar werden durch Anwendung jenes zergliedernden Verfahrens, welches Aristoteles als die ihm eigene Methode bezeichnet.

Hiernach erwarten wir zweierlei: einmal die Zergliederung des Staatsbegriffes in seine Elemente und sodann den Nachweis, wie diese Elemente, nicht bloss weil sie für sich allein an Zahl ihrer Bestandtheile hinter dem Staat zurückstehen, sondern weil sie wesentlich von ihm abweichen, als unselbständige Vorstufen behandelt werden müssen. Dieser Nachweis wird nicht geliefert; statt seiner erhalten wir die wiederholte Betheuerung, dass der Staat allein das vollkommene Selbstgenügen besitze, das die Menschen in kleineren Verbänden vergebens suchen. Aber zur Zergliederung wenigstens wird ein Anlauf gemacht, wenn auch in eigenthümlicher Weise. Analyse und Synthese treten nicht nach-, sondern miteinander auf. Ja, die erstere ist im Grunde erst aus der letzteren zu errathen.

»Es gilt, sagt Aristoteles, am Schluss des ersten Kapitels, wie immer so auch hier das Zusammengesetzte in seine Bestandtheile so lange zu zerlegen, bis man beim Unzerlegbaren angekommen ist, und hat man so gesehen, woraus der Staat gebildet ist, ein Urtheil zu gewinnen für den Unterschied und das Wesen dieser Theile«[1]. Jetzt müsste, sollte man meinen, die Aufzählung der immer einfacheren Einheiten erfolgen, bis man bei dem Individuum steht, wo die Zerlegung ein Ende hat. Aber dieser Process wird nur in Gedanken vorgenom-

1) p. 1252, 18 — (l. 18 —): ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις τὸ σύνθετον μέχρι τῶν ἀσυνθέτων διαιρεῖν (ταῦτα γὰρ ἐλάχιστα μόρια τοῦ παντός) οὕτω καὶ πόλιν ἐξ ὧν σύγκειται σκοποῦντες ὀψόμεθα καὶ περὶ τούτων μᾶλλον, τί τε διαφέρουσιν ἀλλήλων καὶ εἴ τι τεχνικὸν ἐνδέχεται λαβεῖν περὶ ἕκαστον τῶν ῥηθέντων.

men, das nächste Kapitel fängt an mit einem Satze, der das Geschäft bereits als abgemacht voraussetzt, denn nun beginnt schon die Synthese, indem, »um die Dinge in ihrem Werden zu belauschen«[1]), gezeigt wird, wie, bevor es einen Staat giebt, die Gesellschaft anfängt, sich in engen Kreisen zu verbinden, wie aus Mann und Weib, Herrschaft und Leibeigenen eine Familie[2]), aus mehreren Familien eine »Pflanzung der Familie«, eine Gemeinde[3]) wird. Hier aber endet die Synthese und fertig wie Athene aus dem Haupt des Zeus tritt der Staat hervor.

Da Aristoteles unter dem Ausdruck κώμη, den wir mit »Gemeinde« wiedergegeben haben, erweiterte Verbände von Blutsverwandten begreift, so darf uns nicht wundern, dass er die Geschlechts- und Phratrienverbände nicht ausdrücklich erwähnt und ebenso die Opfergemeinschaften übergeht, welche in der Ethik als zur Politik gehörig ausdrücklich bezeichnet werden. Auffällig aber ist, dass er die Stämme oder Phylen nicht nennt und ganz besonders, dass er des ungeheuer wichtigen Vorgangs des Synökismos nirgends gedenkt, durch den aus vielen Gemeinden ein Staat, aus verschiedenen Stämmen ein Volk im politischen Sinne hervorgeht.

Was wir hier vermissen, scheint Aristoteles anderswo gegeben zu haben. In der Nikomachischen Ethik findet sich eine Stelle, wo in flüchtigem Umrisse der Gedanke durchgeführt wird, dass alle Gemeinschaften, die unter dem Staate stehen, einen Theil des Gemeinwohls im Auge haben, während nur der Staat dieses in seinem vollen Umfang verbürgt. Unter diesen Verbänden werden Phylen und Demen, Opfer- und Speisegenossenschaften genannt und hinzugefügt:

---

1) p. 1252. 24 (2. 1.): τὰ πράγματα φυόμενα βλέπειν.

2) ib. 26—b10. (2. 3—21.): ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι οἷον θῆλυ καὶ ἄρρεν τῆς γενέσεως ἕνεκεν — δεσπόζον φύσει — καὶ φύσει δοῦλον — ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν δύο κοινωνιῶν οἰκία πρώτη. vgl. Eth. Nicom. VIII, 14. p. 156. 17: πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως.

Charondas nennt die Familienglieder »Krippenbrüder«, der Kreter Epimenides »Rauchfanggenossen« (ὁμοσιπύους — ὁμοκάπνους). ib. 25.

3) ib. b15. (2. 26.): ἡ δ' ἐκ πλειόνων οἰκιῶν κοινωνία πρώτη χρήσεως ἕνεκεν μὴ ἐφημέρου κώμη. μάλιστα δὲ κατὰ φύσιν ἔοικεν ἡ κώμη ἀποικία οἰκίας εἶναι· οὓς καλοῦσί τινες ὁμογάλακτας παῖδάς τε καὶ παίδων παῖδας. Unter κώμη ist offenbar unsere »Gemeinde« verstanden, ein Begriff, für den es den Hellenen eben so wie für den Begriff »Ehe« an einem bezeichnenden Worte fehlte. Cicero de off. I, 17 nennt in demselben Sinn die Familie principium urbis et quasi seminarium reipublicae, und wenn er dann weiter sagt, patrum coniunctiones, post consobrinorum sobrinorumque cum una domo iam capi non possunt, in alias domos quasi in colonias exeunt, so kann man sich des Gedankens kaum erwehren, dass ihm hier die aristotelischen Worte vorgeschwebt haben.

sie alle fallen unter die Politik und bilden Theile derselben [1]. Hier aber wie an so mancher anderen Stelle empfinden wir, wie fremd auch dem grössten Denker des Alterthums das war, was wir freilich auch erst seit hundert Jahren »Entwickelung« nennen.

Wir haben oben jene Welt von religiösen Diensten, Vorstellungen und Empfindungen zu zeichnen versucht, von denen der Knochenbau, das Gliedergerüste des antiken Staatslebens umsponnen war und dann sofort den Faden der nüchternen Begriffszergliederung in unserem Texte aufgenommen, um recht grell den Gegensatz hervortreten zu lassen, in dem die oberste Strömung des philosophischen Jahrhunderts zu dem Unterstrom der hellenischen Gesellschaft stand. Von seinen Göttern verlassen, von seinen Denkern aufgegeben, war der hellenische Staat in Gefahr, unter dem Spiel willkürlicher Lehren zu verenden. Der Zweifel an dem göttlichen Ursprung von Gesetz und Recht hatte den Zweifel an ihrer objectiven Begründung überhaupt geboren, bis zur offenen Verneinung der Rechts- und Staatsidee waren die Sophisten fortgeschritten und in jedem der Versuche, den besten Staat aus freier Phantasie zu erfinden, lag das erneuerte Geständniss, dass der Staat eine Schöpfung menschlicher Willkür sei.

In diesem allgemeinen Einsturz bemächtigte sich Aristoteles der beiden Ideen von Wesen und Ursprung des Staates, in denen der fromme Glaube der Alten sich mit der Aufklärung der neuen Zeit versöhnte. Was die Masse auf den Willen der Götter zurückgeführt, das gründete er auf den Willen der Natur: der Erfolg war der gleiche, denn wie der Name auch lauten mochte, die ewige Nothwendigkeit des staatlichen Lebens war doch mit nicht geringerer Schärfe ausgesprochen, als es durch irgend einen Mythos hätte geschehen können. Und was einer geläuterten Volksreligion an sittenbildenden, erziehenden Elementen eigen sein konnte, das rettete er auch seinem Staat, da er diesen, den die Einen als nothwendiges Uebel gelten liessen, die Anderen als einen Räuber der Freiheit verwarfen, als Schule jeder höchsten Tugend, als Pflanzstatt edelsten Menschenthums und damit als die Heimath der irdischen Glückseligkeit wieder auferstehen liess.

---

1) VIII, 11. (151, 18—152. 8.) —: δίκαιόν φασιν εἶναι τὸ κοινῇ συμφέρον. αἱ μὲν οὖν ἄλλαι κοινωνίαι κατὰ μέρη τοῦ συμφέροντος ἐφίενται οἷον πλωτῆρες — συστρατιῶται — ὁμοίως δὲ καὶ φυλέται καὶ δημόται· ἔνιαι δὲ τῶν κοινωνιῶν δι' ἡδονὴν δοκοῦσι γίγνεσθαι, θιασωτῶν καὶ ἐρανιστῶν· αὗται γὰρ θυσίας ἕνεκα καὶ συνουσίας. πᾶσαι δ' αὗται ὑπὸ τὴν πολιτικὴν ἐοίκασιν εἶναι. — πᾶσαι δὴ φαίνονται αἱ κοινωνίαι μόρια τῆς πολιτικῆς εἶναι.

Den grossen Satz aber: »der Mensch ist ein staatsbürgerliches Wesen«, konnte nur ein antiker, insbesondere ein hellenischer Denker aussprechen. Hier traf er die volle thatsächliche Wahrheit, denn hier galt auch der umgekehrte Satz: nur der Staatsbürger ist Mensch. Die Rechtlosigkeit der Weiber, die Leibeigenschaft der Arbeit, noch mehr, die Verknechtung des auf dem Schlachtfelde besiegten Vollbürgers, diese für unser Gefühl empörenden Eigenheiten, insbesondere des hellenischen Staats- und Völkerlebens, sind zwar laute Anklagen des Geistes der Alten, aber auch ebenso viel Beweise für die Richtigkeit des aristotelischen Satzes im Sinne der Classe, die nun einmal herrschte und der Philosophie, die aus ihrem Lager hervorging. Das ist heutzutage anders. Wir haben nicht einen Staat, der Alles in Allem ist, sondern auch eine durch Religion und milde Sitte erzogene Gesellschaft, in der der Mensch als Mensch gilt, ganz abgesehen von seinen bürgerlichen Rechten. Wir haben keine Sklaven und kein despotisches Hausrecht mehr, wir rühmen uns eines Völkerrechtes und kennen zwei Dinge, die das vorchristliche Alterthum nicht kannte: die Menschheit und die Menschlichkeit. Das ist die weltumgestaltende That des Christenthums und seiner Vermählung mit dem Geist der germanischen Völker.

Der Satz des Aristoteles gilt heute nicht mehr in seiner ursprünglichen Ausschliesslichkeit. Das Lebensprincip des althellenischen Staates hat er mit höchster Bestimmtheit ausgesprochen, mit diesem ist aber auch seine Geltung erloschen. Wenn wir ihn heute wiederholen, so fassen wir ihn in erheblich anderer Bedeutung. Die Anlage zum Leben im Staate führen auch wir auf die ewige Bestimmung der Menschennatur zurück und über die sittliche Hoheit des Staates denken wir heute anders als die Schöngeister unseres papierenen Zeitalters, aber Niemanden wird es mehr einfallen, den nothwendigen Folgesatz des Aristoteles anzunehmen: »der Staatlose ist entweder mehr oder weniger als ein Mensch« und damit ist die Einschränkung von selbst gegeben, in der allein wir den Kerngedanken der aristotelischen Staatslehre können gelten lassen.

Streifen wir von dem Satz des Aristoteles ab, was ihm Zeitliches anhaftet, so bleiben uns Wahrheiten von unvergänglichem Werth, die Aristoteles zuerst mit unerschütterlicher Ueberzeugung ausgesprochen hat.

Es ist und bleibt wahr, dass die Menschennatur den Staat verlangt, dass der Menschenstaat zum Thierstaat sich verhält wie die Sprache des Mündigen zum Naturlaut des Unmündigen, dass das Leben im Staate

die Schule ist, in der der sittliche Adel der Menschheit zur vollsten Entfaltung gelangt und dass in dieser Entfaltung die einzige Bürgschaft wahren Glückes gelegen ist.

Das war von grosser Bedeutung in den Tagen, da es geschah, denn es war eine Zeit der Zersetzung, des Abfalles und der Verzweiflung über den Staat der Hellenen gekommen, der Staat war seinen Ideen, die Ideen waren dem Staate entflohen. Noch grössere Bedeutung hatte dies Bekenntniss in der Zeit, da es dem christlichen Abendland wieder bekannt wurde und nun endlich auf ein Verständniss traf, das den grössten Geistern des Mittelalters, selbst einem Thomas von Aquino, nicht gegeben war.

Als die aristotelische Politik dem Italien des 15. Jahrhunderts erst in einer griechischen Handschrift, dann durch eine lateinische Uebersetzung, schliesslich in einem griechischen Drucke bekannt wurde[1], da hatte die Cultur der Renaissance bereits ihre erste grosse Entdeckung gemacht. In dem All der Welt und der Kirche hatte sie den Menschen ausgefunden und den Glauben an die Menschheit, den Humanismus, wie eine neue Religion in sich aufgenommen. Der Stolz dieser Eroberung sprach sich klassisch aus in der berühmten Rede des Neuplatonikers Picus von Mirandula »über die Würde des Menschen«. Dort spricht Gottvater zum ersten Menschen: »Frei wie kein anderes Wesen habe ich dich in die Welt gestellt, damit du dein eigener Bildner und Ueberwinder seiest. Du kannst zum Thier entarten, aber auch zum gottähnlichen Wesen dich wiedergebären. Alle anderen Geschöpfe bleiben in Ewigkeit, was siesind von Anfang an, du allein hast die Keime allartigen Lebens, das Vermögen unbegrenzter Entwickelung empfangen«[2].

Bei den Hellenen hatte dies junge Geschlecht gelernt, was der Adel der Menschennatur sei und durch dieselben Meister sollte ihm jetzt eine zweite Offenbarung werden: die Persönlichkeit der Nationalität, das Recht und die Eigenart des weltlichen Staates.

---

1) S. Bd. I. S. 78. 79.

2) Oratio de hominis dignitate Opp. fol. 84.: — Definita caeteris natura inter praescriptas a nobis leges coercetur. In nullis angustiis coercitus pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies. — Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare, poteris in superiora quae sunt divina ex animi sententia regenerari. — Supremi spiritus aut ab initio aut paullo mox id fuerunt quod sunt futuri in perpetuas aeternitates. Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit pater; quae quisque excoluerit, illa adolescent et fructus suos ferent in illo.

Das Mittelalter kannte den Staat nur als falben Mond neben der strahlenden Sonne der Kirche; jetzt lernte es eine Menschheit kennen, der der Staat Alles in Allem war. Nur kirchliche Leidenschaften, religiöse Empfindungen hatte es gekannt, jetzt trat ihm die Leidenschaft der Staatsgesinnung und der Vaterlandsliebe herzergreifend gegenüber. Den weltlichen Staat, sein Naturrecht, seinen Culturberuf hat die Christenheit des Abendlandes erst durch die Wiederbelebung der alten Welt entdeckt und der grösste Ausleger ihres Ideenschatzes sprach sein Glaubensbekenntniss in den Worten aus: zum Bürger hat die Natur den Menschen geschaffen, die Blüthe dessen, was Natur und Mensch gemeinsam leisten, entfaltet sich im Staate.

Anhang.

Zur Sacherklärung: Das delphische Messer — der verlorene Stein im Brettspiel.

1. p. 1252 b 1. (2. 12.) οὐθὲν γὰρ ἡ φύσις ποιεῖ τοιοῦτον οἷον χαλκοτύποι τὴν Δελφικὴν μάχαιραν πενιχρῶς, ἀλλ' ἓν πρὸς ἕν· οὕτω γὰρ ἂν ἀποτελοῖτο κάλλιστα τῶν ὀργάνων ἕκαστον, μὴ πολλοῖς ἔργοις ἀλλ' ἑνὶ δουλεῦον.

Das delphische Messer ist seit Nicolas d' Oresme und Desiderius Erasmus eine crux interpretum. Die erste und bis zur Stunde auch letzte eingehendere Behandlung hat die Frage durch Göttling in einer kleinen Jenaer Universitätsschrift (de machaera delphica 1856) erfahren. An sie muss jeder nachfolgende Versuch der Lösung anknüpfen.

Mit vollem Recht zieht er, wie schon Schneider gethan, die Analogie jenes ὀβελισκολύχνιον, jenes als Leuchterstock dienenden Bratspiesses heran, welcher in der Politik S. 173, 19 genannt wird und von dem es de partib. anim. IV, 6, p. 683 a 22 heisst: ὅπου γὰρ ἐνδέχεται χρῆσθαι δυσὶν ἐπὶ δύο ἔργα καὶ μὴ ἐμποδίζειν πρὸς ἕτερον, οὐδὲν ἡ φύσις εἴωθε ποιεῖν ὥσπερ ἡ χαλκευτικὴ πρὸς εὐτέλειαν ὀβελισκολύχνιον· ἀλλ' ὅπου μὴ ἐνδέχεται, καταχρῆται τῷ αὐτῷ πρὸς πλείω ἔργα.

An beiden Stellen handelt es sich um denselben Lieblingssatz des Aristoteles: die Natur schafft aus dem Vollen, sie geizt nicht mit ihren Gaben, sie bildet Nichts ohne Zweck (οὐθὲν — μάτην ἡ φύσις ποιεῖ, p. 3, 22), aber sie ist auch nicht so armselig gestellt, dass sie wie der Mensch, durch ein Mittel mehrerlei Zwecke müsste zu erreichen suchen. Als Beispiele menschlicher Dürftigkeit werden der schöpferischen Freiheit der Natur entgegengesetzt, dort das delphische Messer, hier jener Bratspiess, den die Krieger im Felde (στρατιωτικὸν σκεῦος oder χρῆμα nennt ihn Pollux VI, 103. X, 118) auch zugleich als Leuchterstock verwenden.

Hieraus schon ist klar, dass das delphische Messer ein Werkzeug gewesen sein muss, das einmal durch die Vielseitigkeit seiner Verwendung, dann aber auch durch die unkünstlerische Rohheit seiner Anfertigung auffallend, wenn nicht sprichwörtlich war. Die Vielseitigkeit der Zwecke, die sich damit erreichen liessen, wäre an sich kein Nachtheil, sondern ein Vortheil; erst durch die plumpe Unbehilflichkeit der Anfertigung würde das πενιχρῶς unserer Stelle erklärbar.

Damit stimmen auch zwei nicht aristotelische Stellen, an denen das räthselhafte Machwerk vorkommt. Da wird es erwähnt als eine Waare, die bei habsüchtigen Menschen beliebt ist. (Macarius ap. Walzium Arsen. p. 179: Δ. μ. ἐπὶ τῶν φιλοκερδῶν. proverb. cent. I, 94, p. 393 Schneidew.: Δ. μ. ἐπὶ τῶν φιλοκερδῶν παὶ ἀπὸ παντὸς λαμβάνειν προαιρουμένων · παρ' ὅσον οἱ Δελφοὶ τὸ μέν τι τῶν ἱερείων ἐλάμβανον, τὸ δέ τι ὑπὲρ τῆς μαχαίρας ἐπράττοντο, d. h. die Delphier verlangten nicht bloss gewisse Theile von den Opferthieren, sondern auch noch Bezahlung für die mit ihrem schäbigen Messer geleistete Hilfe).

Ausserdem giebt Athenäos IV, 74, p. 173 aus Achäos und Aristophanes Einiges, woraus Göttling schliesst, dass machaera delphica ita fabrefacta, ut cultro ipsi adiunctum esset cochlear ferreum vel tale aliquid, quo, simulatque ipsa victima mactata cultro esset, extemplo ad culinarium negotium uti possent Delphi (παρόσον τὰ ἱερεῖα περιτέμνοντες δῆλον ὡς ἐμάγειρον αὐτὰ καὶ ἐκαρύκευον, Athen. l. c.). Also ein Schlachtmesser und ein Kochlöffel an einem Stück, das wäre die δελφικὴ μάχαιρα. Und hiernach will Göttling die bekannte Stelle bei Hesychios, aus der hervorgeht, dass sich Aristoteles an irgend einer nicht mehr vorhandenen Stelle etwas ausführlicher über das Wundermesser ausgesprochen haben muss, schreiben: δελφικὴ μάχαιρα · ἀπὸ κατασκευῆς λαμβάνουσα ἔμπροσθεν μύστρον (statt μέρος) σιδηροῦν ὡς Ἀριστοτέλης.

Ich gestehe, dass ich Mühe habe, mir das Aussehen eines Messers dieser Art vorzustellen. Es ist klar, dass die Stelle bei Hesychios einer Verbesserung bedarf. Denn was ist ein Messer, das den Namen eines delphischen führt, weil es, wie jedes andere — vorn eine Klinge hat?

Allein ein Messer, das ausser einer Klinge vorn einen Löffel besitzt, würde der über das Menschenmögliche hinausgehenden Kunstfertigkeit der Delphier ein so günstiges Zeugniss ausstellen, wie es an dieser Stelle von Aristoteles keineswegs beabsichtigt wird. Denkbar wäre mir ein solches Instrument nur dann, wenn man es sich etwa so vorstellen dürfte, dass dasselbe einen länglichen Löffel mit scharfer Spitze und scharfen Rändern bildete, die ihrerseits beim Anschneiden des Opferfleisches die Dienste eines Messers versähen. Auch in diesem Falle würde aber das Werkzeug ganz sinnreich erfunden und ausgeführt sein und doch scheint hier durch das Wort πενιχρῶς das Gegentheil angedeutet. Ich kann nicht verhehlen, dass unter solchen Umständen die Erklärung, welche Nicolas d'Oresme 1489 versucht hat, für mich immerhin einiges Bestechende hat. In einer Bemerkung, die Barthelemy St. Hilaire mittheilt, sagt er nämlich: »près du temple (de Delphes) len faisoit ou vendoit une manière de coteau desquel len povoit couper et limer (feilen) et partir (marteler?) et faire plusieures besognes et estoient pour les povres qui ne povoient pas acheter coteaux et limes et marteaux et tant d'instrumens«.

Dieser Erklärung fehlt jedes äussere Zeugniss und das vermindert ihr Gewicht unter allen Umständen. Allein sonst liesse sie sich wohl annehmen. Göttling verweist sie mit den Worten: hoc si verum esset artificiosa sane fuisset multiplex illa delphica machaera quod cum adverbio πενιχρῶς non convenit. Multiplicis enim eius modi machinae caro solent venire. Ist das unbedingt richtig? Ich glaube nicht. Man denke sich doch ein Stück Eisen mit einem dicken und einem spitzen Ende, mit roh gelassenem Rücken und einer Schneide an der anderen Seite. Dann hat man ein Messer, mit dem man schneiden, mit dessen Rücken man feilen, mit dessen dickem Theile, wenn man es umdreht, man sogar hämmern kann, d. h. ein Werkzeug, das in seiner plumpen Arbeit gewiss kein Meisterwerk ist, das sehr wohlfeil und bei habsüchtigen Priestern ein recht einträglicher Handelsartikel sein kann.

Mit der Stelle bei Hesychios würde diese Auslegung freilich nicht stimmen, allein sie ist auch selber noch der Erklärung bedürftig.

p. 1253. 6 (3. 20). Der ἄπολις, der Staatlose wird unfriedfertig,

streitsüchtig πολέμου ἐπιθυμητής genannt, ἅτε περ ἄζυξ ὢν ὥσπερ ἐν πεττοῖς.

Wer ist der streitsüchtige ἄζυξ? Ist es ein Vogel, wie diejenigen wollen, welche ἐν πετεινοῖς lesen, etwa der Geier, welcher οἰωνὸς heisst (Ilias XI, 162. I, 4—5), weil er einsam (οἶος) fliegt und einsam nistet und auch wegen sonstiger unangenehmer Eigenschaften freundlos dahinlebt? oder ist es der Kukuk, der nach Arist. hist. an. VI, 7, c. IX, 29 seine Eier in fremde Nester legt, um Anderer Hausfrieden zu stören und so eine Art »ἀφρήτωρ, ἀθέμιστος, ἀνέστιος« unter den Vögeln ist?

Gegen jede derartige Auslegung macht Göttling (dissertatio Jen. 1858) darauf aufmerksam, dass Aristoteles die dichterische Wendung ἐν πετεινοῖς niemals brauche und dass darum eine andere Erklärung gesucht werden müsse.

Der ἄζυξ ist nach ihm Einer, der im Brettspiel (ἐν πετταῖς) durch einen unglücklichen Wurf Alles verloren hat und darum zu Händeln aufgelegt ist.

Die Anthologia Palatina IX, 482, 20 ff. enthält ein Epigramm von Agathias über den Wurf des Kaisers Zeno: darin kommt das Wort ἄζυξ in einer Bedeutung vor, die hier aller Wahrscheinlichkeit nach gemeint ist. Aus dem Epigramm erhellt nämlich, dass die Griechen auf dem in Felder abgetheilten Spieltisch mit schwarzen und weissen Steinchen auf eine eigene Art gespielt haben. Sie schoben die Steine nicht vorwärts oder rückwärts, sondern schütteten sie alle drei auf einmal aus dem Becher. Derjenige gewann, der mit einem Wurf alle drei in ein Feld brachte. Er verlor aber Alles wieder, wenn es ihm mehrmals begegnete, dass einzelne Steine sich von einander verirrten und diese erratischen Steine hiessen ἄζυγες.

Demnach heisst es hier vom Staatlosen mit einem Wortspiel, das wir nicht übersetzen können: »er ist streitsüchtig, ist er doch ein verlorener Mann wie im Brettspiel«.

II.

Die Sklaverei als Naturgesetz.

Die Streitfrage. Das Menschenrecht des Sklaven bei Rhetoren und Dichtern. — Die Unentbehrlichkeit beseelter Werkzeuge im Haushalt der Gesellschaft. — Das Naturgesetz der leibeigenen Arbeit. Versuch, es zu beweisen. — Die Sklaverei aus Kriegsgefangenschaft. — Die Behandlung der Sklaven. — Die Logik der Selbsterhaltung der antiken Gesellschaft. Heidnische und christliche Anschauungen der Kaiserzeit über die Sklaverei.

§. 1.

Die Streitfrage. Das Menschenrecht des Sklaven bei Rhetoren und Dichtern.

Als Aristoteles die Sätze aufstellte: der Staat ist ein Naturgesetz, der Mensch ist geboren zum Bürger — da fasste er in Worte, was wir den echten Geist des hellenischen Lebens nennen können. Er hatte gebrochen mit all den Zweiflern und Grüblern, denen die Idee des Staates selbst abhanden gekommen war, ohne dass sie's wussten, als sie seine Entstehung zurückführen wollten auf Zufall, Willkür und Vertrag; er hatte festen Boden gewonnen für eine Auffassung, in der das Lebensideal der Hellenen zusammentraf mit ihrem geschichtlichen Staatsbegriff, aber er hatte auch unwiderruflich Stellung genommen in einer Frage, in der sich die völlige Unverträglichkeit der heutigen mit der antiken Staatsidee enthüllt, in der Frage nach dem N a t u r r e c h t der S k l a v e r e i.

Der Machtspruch des Aristoteles: »der Mensch ist Bürger«, gilt auch umgekehrt: »Nur der Bürger ist Mensch; der Staatlose steht entweder über oder unter dem Menschen« und damit ist gegen das Menschenrecht der Sklaven, die ihrem Begriff nach staatlos sind, das Urtheil gesprochen. Diese Logik ist hart und schneidend; sie verwundet

unser Menschlichkeitsgefühl auf's Schärfste, aber sie lässt keinen Ausweg des Entrinnens und wenn wir von Aristoteles Nichts hätten, als was er über den »Staatlosen« sagt, so wüssten wir, wie er über die Sklaverei denken musste, auch ohne die Erörterungen, die folgen. Dies einfache Sachverhältniss hätte nie einem Zweifel unterliegen können, wenn es dem modernen Empfinden und Denken nicht so tief widerstrebte, und wenn nicht desshalb die Versuchung so nahe läge, Dinge in den Text hineinzulesen, die eine unbefangene Prüfung unmöglich darin finden kann.

Herzlich gut gemeint, aber durchaus unglücklich waren denn auch alle Versuche, den klaren Worten des Aristoteles mittelst halsbrechender Künste der Auslegung einen Sinn zu geben, den sie nicht haben und nicht haben können. Der ehrlichste Abscheu gegen die Unnatur der Sklaverei an sich hat schlechterdings kein Stimmrecht bei Lösung der rein geschichtlichen Frage: was hat Aristoteles gedacht und gesagt, was nicht? Gesichtspunkte dieser Art müssen gleich an der Schwelle abgewiesen werden. Lässt man ihnen nur den mindesten Spielraum, so kommt man dahin, dass man das eine Mal Sätze aus dem Zusammenhang reisst, innerhalb dessen sie allein verständlich sind, das andere Mal den Sinn unzweideutiger Worte auf den Kopf stellt, kurz dem gegebenen Texte in einer Weise Gewalt anthut, die sich selber richtet. Das ist es, was von Meister und Steinheim gesagt werden muss. Beide wollen darthun, dass Aristoteles die Sklaverei als naturwidrig verworfen habe. Der Erstere ruft bei einer Stelle des Textes triumphirend aus: »Stärker kann man den Charakter der Freiheit als Bestandtheil der menschlichen Ur-Seinigen kaum ausdrücken« und übersieht dabei, dass diese Stelle eine fremde Ansicht ausspricht, welche Aristoteles ausdrücklich bekämpft. Der Andere fasst einen Satz, wo die Frage aufgeworfen wird: ist die Sklaverei naturwidrig? ohne Weiteres als eine bejahende Antwort der Frage auf und ist nach diesen und ähnlichen Vergewaltigungen des Textes fest überzeugt, dass der Stagirit als der antike Bannerträger der »Abolitionisten«, dem fluchwürdigen Princip der Leibeigenschaft für alle Zeiten den Todesstoss gegeben habe[1]). Nicht glücklicher ist Göttling[2]), wenn er zu be-

1) Meister Lehrbuch des Naturrechts 1809. Steinheim: Aristoteles über die Sklavenfrage. Antagonismen gegen alte und neue Ausleger. Hamb. 1853. vgl. Hildenbrand S. 401 ff. Bendixen in Philologus XIV, S. 355.

2) De notione servitutis apud Aristotelem. Jenae 1821. S. 9.: Patet Aristotelem nullo modo esse eum qui dixerit, servam (vernam) esse natura eum, qui patrem servum habuerit; quae esset servitus κατὰ νόμον qualis apud Graecos vere obtinebat;

weisen sucht, bei dem, was Aristoteles über die natürliche Begründung des Unterschiedes zwischen freien und unfreien Menschen sagt, handle es sich nicht um das wirkliche Sklaventhum seiner Zeit, sondern um einen idealen Ersatz dafür in der ganz naturgemässen Abhängigkeit des geistig Minderjährigen von dem zum Befehl geborenen überlegenen Geiste; diese Art von Unfreiheit wäre dann ein Mittelding zwischen der römischen Clientel und dem attischen Schutzbürgerthum, hätte aber weder mit den Heloten und Penesten, noch mit den Kaufsklaven das mindeste zu schaffen: die freiwillige Vasallenschaft des schwächeren im Dienste des stärkeren Willens, und zwar rein persönlich, ohne Vererbung und rein ethisch, ohne Unrecht und Zwang. Diese Auffassung ist dem Irrthum entsprungen, als handele es sich hier um die Anlage des Unterbaues für den Idealstaat, die Kallipolis des Aristoteles. Allein von dieser ist in dem ganzen ersten Buch der Politik nirgends auch nur mit einem Worte die Rede. Die Sklaverei, die hier erörtert wird, ist keine andere, als die geschichtlich gewordene Leibeigenschaft der Arbeit, die in ganz Hellas als gesellschaftliche Grundlage aller Staatsordnungen zu Recht bestand. Wie unhaltbar Göttlings Ansicht *

sed inter hominem et beluam hoc maxime discriminis intercedere ait, quod haec tantum ad ea quae sub sensus cadant, quae praesentia sint et in promptu, rapiatur, ille vero praeter sensum rationis sit particeps, per quam etiam quae consequantur cernat et ad vitae societatem optime confirmandam impellatur. Hoc studium, hanc curam animum eius exsuscitare et promptam facere ad res gerendas. Unde fieri, ut nemo facile se regi patiatur nisi ab eo qui prudentior a natura sit informatus, qui praecipiendo imperet ac docendo, nihil vero perpetrat quod libidinose factum et effeminate quisquam dixerit. His ex pacto, unde mutua officia quasi administros se adiungere eos, qui minori a natura instructi sint prudentia. Igitur servi Aristotelis a clientibus Romanorum eo differunt quod hi quidem cum omni prosapia cuidam patrono annexi sunt, illi contra propter quandam ingenii et mentis infirmitatem patronis ita annectuntur, ut ipsos inter et inquilinos [μετοίκους] Atheniensium nihil prorsus intersit, eorum tamen prosapia si ingenio ac mente praepolleat, civitate confestim perfruatur. Sed toto coelo differunt ab Helotis Lacedaemoniorum, penestis Thenalorum et penestis Cretensibus. In Aristotelis enim republica nec Epictetus nec Spartacus neque Aesopus adeo servi fuissent, quod quicunque vel honestate [σωφροσύνῃ], fortitudine [ἀνδρίᾳ] vel iustitia ornatus est, par habendus est libero. Non enim fortuna, sed virtute cives suos metitur Aristoteles qui Platonis in hac re exemplum secutus esse videtur. Tertius enim hominum ordo, quem Plato in Politia sua finxit, plane respondet Aristoteleis. Quorum neutri quidem ipsi cives esse possunt sed aditus ad secundum et primum ordinem qui sunt civium filiis patet, eis qui ingenio et morum praestantia excellunt. Ita vice versa qui degeneraverint a parentibus civium filii exemptione statim mulctantur. Neque aliter Pythagoreos sensisse existimo, quorum placita nunc longius persequi non vacat.

ist, wenn man sie dem Text gegenüberstellt, das wird sich sogleich bei der Betrachtung des letzteren selbst ergeben.

»Zuerst, sagt Aristoteles [1], nachdem er die verschiedenen Bestandtheile eines richtigen Hauswesens kurz bezeichnet, wollen wir sprechen von dem Herrn und dem Sklaven, damit wir erfahren, was zu des Lebens Nothdurft gehört und versuchen, ob uns gelingen wird, richtigere, als die bisher gangbaren Begriffe davon zu gewinnen. Die Einen glauben nämlich, das Herr sein sei eine Kunst und zwar die nämliche mit derjenigen, welche der Vorsteher eines Hauswesens überhaupt, der Bürger eines Freistaates, der Inhaber einer Fürstenwürde besitzt. Die Anderen [2] halten das Herr sein für naturwidrig, denn nur Menschensatzung mache den Einen zum Sklaven, den Anderen zum freien Mann. Von Natur bestehe zwischen ihnen kein Unterschied. Desshalb könne hier auch von einem Rechte nicht die Rede sein, denn, was sich so nenne, sei eitel Gewalt.«

So bezeichnet Aristoteles die Streitfrage, deren Lösung ihn nun beschäftigen soll. Aus seinen Worten geht hervor, dass zu seiner Zeit unverächtliche Stimmen in Hellas laut geworden waren, welche der Sklaverei das Recht aufs Dasein grundsätzlich bestritten und zwar dem Anschein nach in einer Weise, die an Schärfe Nichts zu wünschen übrig liess. Welche Personen er dabei im Auge gehabt haben mag, wissen wir nicht. Unter den Philosophen von Ansehen ist kein Einziger, von dem uns ein Ausspruch solcher oder auch nur ähnlicher Art überliefert würde; denn gelegentliche Klagen, wie die des Metrodoros [3]) darüber, dass die Sklaven zwar unentbehrlich, aber auch verwünscht unbequeme Kunden seien, kommen hier, wie Barthelemy zu glauben scheint, nicht in Betracht. Vermuthlich sind die Sophisten und Rhetoren gemeint, in deren Schulen das Schlagwort breit getreten ward: was man Recht und Gesetz nenne, sei Menschensatzung und Menschenwillkür, mit der Natur habe es Nichts zu schaffen [4]). Warum

1) Pol. I, c. 3. p. 1253 b 14. (p. 5. 5): τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ ἐπιστήμη τέ τις εἶναι ἡ δεσποτεία durch Einschiebung des Wortes angeboren wollte ich den Gegensatz zu dem nachfolgenden παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν andeuten. Denselben Gedanken hatte Conring, als er für ἐπιστήμη zu lesen vorschlug φυσική.

2) p. 1253.b 20 ff. (p. 5. 7): τοῖς δὲ παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν. νόμῳ γὰρ τὸν μὲν δοῦλον εἶναι τὸν δ' ἐλεύθερον, φύσει δ' οὐθὲν διαφέρειν, διόπερ οὐδὲ δίκαιον· βίαιον γάρ.

3) Stob. Floril. t. 62. 44:

Δοῦλος ἀναγκαῖον μὲν κτῆμα, οὐχ ἡδὺ δέ.

4) Aristoteles nennt diesen Satz einen der beliebtesten Gemeinplätze der Sophisten. Soph. El. c. 12 (173. a. 7.) S. oben S. 13. 1.

sollten diese kühnen Zweifler sich gescheut haben, auf die ohne schriftliche Urkunde überlieferten Ordnungen der Gesellschaft anzuwenden, was sie den geschriebenen und beschworenen Gesetzen des Staates ins Gesicht sagten? Von einem Rhetor, der ein Zeitgenosse des Aristoteles war, wissen wir das bestimmt. Alkidamas hat, wie wir aus einem Scholion zur Rhetorik sehen, in einer Prunkrede die Messenier zu den hartherzigen Lakedämoniern sagen lassen: »Gott hat Alle frei erschaffen, nicht die Natur hat irgend Einen zum Sklaven gemacht.«[1]) Gewiss ist, dass die attische Bühne von dem Augenblicke an, da die Sprache und Denkweise der Sophisten Einfluss auf ihren Geist gewinnt, den Sklaven poetisch die Ebenbürtigkeit mit den Freien verleiht, sie reden und handeln lässt in einem Tone, als wollten sie sagen: »Wir sind auch Menschen, sozusagen«. In erster Reihe steht hier der Humanist und Aufklärer unter den Tragikern, Euripides. Was in unseren Tagen in den Südstaaten Nordamerikas ein Schauspieldichter, der Seelenleiden und Seelenadel der Neger auf die Bühne gebracht hätte, für die Schwarzen gewesen wäre, das war in dem Hellas seiner Zeit Euripides für die unglückliche Sklavenwelt. Auch er ist nicht taub gegen die landläufigen Klagen über die Unarten der Sklaven und als der Uebel grösstes erscheint ihm, dass man die Sklaven als solche nicht entbehren und doch wieder nicht umschaffen kann — sein Urtheil über die Weiber ist davon nicht allzu sehr verschieden —: der Durchschnittssklave ist voll scheuen Misstrauens, voll liebloser Selbstsucht, voll Schadenfreude an dem Unglück seines Herrn und durch die Gewohnheit ewigen Druckes um jede mannhafte Empfindung gebracht[2]). Allein die Ursache dieser Eigenschaften sieht er nicht in ihrer inneren Natur, sondern in den entsittlichenden Verhältnissen, unter denen sie zu leben gezwungen sind.

In viel grelleren Farben als die Wirkung schildert er diesen ihren tieferen Grund. Das grenzenlose Elend des zum Hausthier herabgewürdigten Menschen, der überall Hohn und Misshandlung, nirgends Hilfe und Mitleid findet, der keine eigenen Gedanken haben, kein freies Wort wagen darf, der auf rauhen Befehl thun muss, was ihm tief innerlich widerstrebt und am Ende dahin gelangt, dass er sich selber

1) Schol. Arist. Rhet. I, 13. p. 1373 b 6 (Sauppe u. Baiter: Oratores attici II. 154): ὑπὲρ Μεσσηνίων ἀποστατησάντων Λακεδαιμονίων καὶ μὴ πειθομένων δουλεύειν μελετᾷ καὶ λέγει Ἀλκιδάμας· ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν.

2) El. 633. Orest. 1115. 1522. Ion. 983 u. frgmm. 49. 50. 52. 253. 690. 966. vgl. Göbel: Euripides de vita privata ac domestica quid senserit. Münster 1849. Schenkl: die politischen Anschauungen des Euripides. Wien 1862.

nur als eine werthlose Sache, als eine todte Waare betrachtet, — das ist im Alterthum, soweit wir es kennen, von keinem Dichter so herzergreifend gemalt worden, als von Euripides[1]. Von diesem düsteren Hintergrunde heben sich dann um so leuchtender die Bilder ab, in denen der Dichter zeigt, wessen er den Menschen im Sklavenkittel für fähig hält, trotz seines Elends, trotz seiner Entwürdigung und Rechtlosigkeit. Keine der Tugenden, auf die der freie Herr stolz sein mag als auf die sittlichen Merkmale seiner bevorzugten Geburt, ist ihm zu gut, um sie nicht Sklaven beizulegen, zum Erweise des schönen Satzes, den der Pädagog im Jon ausspricht: [2]

»Der Sklaven Schande liegt im Namen ganz allein.
In keiner Tugend steht der gute Sklav dem Freien nach.«

Die rührenden Beispiele von Treue und Hingebung, die Sklaven ihren Herren und Herrinnen beweisen in Freud und Leid, sollen zeugen von einem Adel der Gesinnung, der bei Freien rühmlich ist, bei Unfreien heroisch genannt werden muss. »Kein schönerer Tod ist in der Welt, als für den Herrn zu sterben«, das ist das Glaubensbekenntniss der Sklaven des Euripides[3]. Die Treue bis in den Tod, das Mitempfinden von Glück und Schmerz: das ist ihr Dank für eine Behandlung, die den Menschen in ihnen achtet. Mit wahrer Liebe zeichnet der Dichter Familienverhältnisse, deren Geist vergessen lässt, dass Herren und Sklaven verschiedene Wesen sind. Ein classisches Beispiel dafür giebt die Tragödie Helena. Dort sagt der greise Diener zu Helena, die er »meine Tochter« anredet:

»Nichtswürdig ist der Diener, den der Herrn Geschick
Nicht rührt zum Antheil, sei's an Freude, sei's an Leid.
Im Staub bin ich geboren, doch an Edelsinn
Zähl' ich getrost den Freien mich hinzu, denn nur
Ihr Name geht mir ab«[4].

1) Andr. 82. 89. 136 ff. 155 ff. 186 ff. Phön. 392. Iph. Aul. 313. Ion. 674 Orest. 1522. Hec. 348 ff. 358. Troad. 302. 489 ff. u. mehrere frgmm. vgl. im Allg. Stob. Floril. t. 62.

2) Ion. 854—56: ἕν γάρ τι τοῖς δούλοισιν αἰσχύνην φέρει,
τοὔνομα · τὰ δ' ἄλλα πάντα τῶν ἐλευθέρων
οὐδεὶς κακίων δοῦλος, ὅστις ἐσθλὸς ᾖ.

3) Hel. 1640: ruft der aus Sklaven bestehende Chor:
— κτεῖνε · σύγγονον δὲ σὴν
οὐ κτενεῖς ἡμῶν ἑκόντων ἀλλ' ἐμέ · πρὸ δεσποτῶν
τοῖσι γενναίοισι δούλοις εὐκλεέστατον θανεῖν.
Iph. Aul. 312: ἀλλ' εὐκλεές τοι δεσποτῶν θνήσκειν ὕπερ.
vgl. Alc. 138. 918 u. a. a. St.

4) Hel. 726: κακὸς γὰρ ὅστις μὴ σέβει τὰ δεσποτῶν

Und nachdem Menelaos vertrauensvoll ihm sein Herz ausgeschüttet wie gegen Seinesgleichen, da holt der Sklave aus zu einer Erörterung über den Unsinn des Seherkrams, der Feuer- und Vogelschau, die an gesunder Freigeisterei nicht wohl überboten werden konnte[1]) und den Aberglauben manches Freigeborenen — wir erinnern nur an Nikias — beschämen mochte, zum Belege des euripideischen Satzes:

»Den guten Sklaven schändet selbst der Name nicht
Und mancher Freie reicht an Sklaventugend nicht hinan«[2]).

Solche Sprache war unerhört in Hellas, aber nicht allzukühn in seiner geistigen Hauptstadt Athen, denn da gab es seit uralter Zeit ein Heiligthum des Theseus, das flüchtigen Sklaven Schutz gewährte, da gab es Gesetze, die ihnen Leib und Leben sicher stellten wie den Freien[3]) und eine Sitte, die menschenfreundliche Milde gegen die Leibeignen jedem Bürger zur Ehrenpflicht machte.

Die jüngere attische Komödie, die uns vielfach überhaupt wie ein Organ der socialen Emancipation erscheint, folgt diesen Spuren. Von Menander ist uns das merkwürdige Wort überliefert: »Alles kann der Sklave sklavisch lernen. Willst du ihn bessern, gieb ihm Redefreiheit«[4]). Und Philemon gar spricht offen aus: »Ist er auch

---

καὶ ξυγγέγηθε καὶ συνωδίνει κακοῖς.
ἐγὼ μὲν εἴην κεἰ πέφυχ' ὅμως λάτρις
ἐν τοῖσι γενναίοισιν ἠριθμημένος
δούλοισι, τοὔνομ' οὐκ ἔχων ἐλεύθερον
τὸν νοῦν δέ.

1) ib. 744 ff: — ἀλλά τοι τὰ μάντεων
ἐσεῖδον ὡς φαῦλ' ἐστὶ καὶ ψευδῶν πλέα.
οὐδ' ἦν ἄρ' ὑγιὲς οὐδὲν ἐμπύρου φλογὸς
οὔτε πτερωτῶν φθέγματ'· εὔηθες δέ τοι
τὸ καὶ δοκεῖν ὄρνιθας ὠφελεῖν βροτούς. —
— τοῖς θεοῖσι χρὴ
θύοντας αἰτεῖν ἀγαθά, μαντείας δ' ἐᾶν·
βίου γὰρ ἄλλως δέλεαρ εὑρέθη τόδε,
κοὐδεὶς ἐπλούτησ' ἐμπύροισιν ἀργὸς ὤν·
γνώμη δ' ἀρίστη μάντις ἥ τ' εὐβουλία.

2) Melanipp fr. 515:
δοῦλον γὰρ ἐσθλὸν τοὔνομ' οὐ διαφθερεῖ
πολλοὶ δ' ἀμείνους εἰσὶ τῶν ἐλευθέρων.

vgl. Büchsenschütz Besitz und Erwerb p. 142 ff.

3) Hecuba 291: νόμος δ' ἐν ὑμῖν τοῖς δ' ἐλευθέροις ἴσος
καὶ τοῖσι δούλοις αἵματος κεῖται πέρι.

vgl. Athen u. Hellas II, 104.

4) Stob. floril. 62. n. 27: Μενάνδρου Παιδίου·
Ἅπαντα δουλεύειν ὁ δοῦλος μανθάνει,

Sklav', er ist mit dir von einem Fleisch und Blut. Kein Mensch ist von Natur unfrei geschaffen. Das Schicksal hat ihm nur den Leib geknechtet«.

---

§. 2.

Die Unentbehrlichkeit beseelter Werkzeuge im Haushalt der Gesellschaft.

Die Worte des Alkidamas und des Philemon sprechen in voller Schärfe aus, was Aristoteles als eine unter seinen Zeitgenossen augenscheinlich weitverbreitete Ansicht bezeichnet, ohne einen Wortführer derselben namhaft zu machen. Sehen wir zu, wie er diese hochbedeutsame Streitfrage behandelt. Gleich der erste Anlauf, den er nimmt, zeigt uns den Realisten, der von dem Gegebenen ausgeht und die Macht des Bestehenden in einer Weise auf sich wirken lässt, dass ihm eine rein philosophische Erörterung seines Ursprunges geradezu unmöglich wird.

Die Zweifler hatten erklärt: der Sklave ist ein menschliches Wesen von demselben natürlichen Rang wie jeder von den Freien auch. Nicht die Natur, sondern Verhältnisse, Zufall, Gewalt haben ihn auf diese tiefe Stufe herabgedrückt. Darauf antwortet Aristoteles zunächst mit einem Hinweis auf die Thatsache, dass in dem Haushalt der Gesellschaft, wie sie nun einmal besteht, die beseelten Werkzeuge gerade so nothwendig seien, als die unbeseelten und alles Sträuben gegen den Naturunterschied zwischen Freien und Unfreien schlechterdings Nichts helfe gegen die triviale Wahrheit: Wir können nun einmal nicht leben ohne die Sklaven, diese beseelten Maschinen.

»Ein Hausstand, sagt Aristoteles unmittelbar nach der oben mitgetheilten Stelle, braucht ein Vermögen und der Vermögenserwerb gehört nothwendig zu den Verrichtungen des Hausverwalters — denn ohne den Besitz des schlechthin Nothwendigen ist gar kein Leben, ge-

---

πονηρὸς ἔσται. Μεταδίδου παρρησίας,
βέλτιστον αὐτὸν τοῦτο ποιήσει πολύ.

ib. 28: Φιλήμονος Ἐξοικιζομένου:
Κἂν δοῦλος ᾖ τις, οὐθὲν ἧττον, δέσποτα
ἄνθρωπος οὗτός ἐστιν, ἂν ἄνθρωπος ᾖ.

fr. n. 39: Κἂν δοῦλός ἐστι, σάρκα τὴν αὐτὴν ἔχει.
φύσει γὰρ οὐδεὶς δοῦλος ἐγενήθη ποτέ·
ἡ δ'αὖ Τύχη τὸ σῶμα κατεδουλώσατο.

schweige denn ein glückliches Leben möglich. — Gerade, wie bei kunstmässigen Geschäften, wenn ihnen ihr Werk wohl gelingen soll, die ihnen zweckgemässen Geräthe nicht fehlen dürfen, so ist es auch bei der Hausverwaltung. Solche Werkzeuge sind nun von zweierlei Art, sie sind entweder beseelt oder unbeseelt; z. B. hat der Steuermann ein unbeseeltes in dem Rudergriff, ein beseeltes in dem Hauptbootsmann; denn der Handlanger ist bei solchen Verrichtungen nicht mehr als ein Werkzeug. So ist ein Vermögensstück ein Werkzeug zum Leben und das Vermögen selbst ein Vorrath solcher Werkzeuge; der Sklave aber ein beseeltes Vermögensstück und jeder Handlanger ein Werkzeug für viele Werkzeuge. Ja, wenn jedes Werkzeug, sei es auf erhaltenen, sei es auf errathenen Befehl hin, seine Arbeit verrichten könnte, wie die Gebilde des Dädalos oder die Dreifüsse des Hephästos, von denen der Dichter sagt, »sie eilen freiwillig in den hehren Kreis«, und wenn so die Weberschiffchen von selber webten und die Plectra von selbst die Saiten rührten, dann allerdings hätten die Werkmeister keine Handlanger und die Herren keine Sklaven nöthig«[1]).

Die letzten Worte sind berühmt. Sie werden sehr oft wiederholt und fast ebenso oft missverstanden. Wer die griechische Syntax kennt, der weiss, dass die hier gewählte Form des hypothetischen Satzes weder einen Wunsch, noch eine Ahnung, sondern einfach das Bekenntniss einer Unmöglichkeit andeutet. So gewiss als er nicht glaubt an die Lebendigkeit der Dädalosfiguren[2]) und nicht glaubt, dass die Arbeit, die jetzt durch Sklaven gethan wird, in irgend einer späteren Zeit einmal

1) c. 4. 1253.b 23 ff. (p. 5. 10—): ἐπεὶ οὖν ἡ κτῆσις μέρος τῆς οἰκίας ἐστὶ καὶ ἡ κτητικὴ μέρος τῆς οἰκονομίας [ἄνευ γὰρ τῶν ἀναγκαίων ἀδύνατον καὶ τὸ ζῆν καὶ εὖ ζῆν] ὥσπερ [δὲ ἐν om 5 ms.] ταῖς ὡρισμέναις τέχναις ἀναγκαῖον εἴη ὑπάρχειν τὰ οἰκεῖα ὄργανα, εἰ μέλλει ἀποτελεσθήσεσθαι τὸ ἔργον, οὕτω καὶ τῶν οἰκονομικῶν [τῷ οἰκονομικῷ S.] τῶν δ' ὀργάνων τὰ μὲν ἄψυχα τὰ δ' ἔμψυχα, οἷον τῷ κυβερνήτῃ ὁ μὲν οἴαξ ἄψυχον ὁ δὲ πρῳρεὺς ἔμψυχον· ὁ γὰρ ὑπηρέτης ἐν ὀργάνου εἴδει ταῖς τέχναις ἐστίν. οὕτω καὶ τὸ κτῆμα ὄργανον πρὸς ζωήν ἐστι, καὶ ἡ κτῆσις πλῆθος ὀργάνων ἐστί, καὶ ὁ δοῦλος κτῆμά τι ἔμψυχον καὶ ὥσπερ ὄργανον πρὸ ὀργάνων, πᾶς ὁ ὑπηρέτης. εἰ γὰρ ἠδύνατο ἕκαστον τῶν ὀργάνων κελευσθὲν ἢ προαισθ[αν]όμενον ἀποτελεῖν τὸ αὑτοῦ ἔργον, ἢ ὥσπερ τὰ Δαιδάλου φασὶν ἢ τοὺς τοῦ Ἡφαίστου τρίποδας, οὕς φησιν ὁ ποιητὴς αὐτομάτους θεῖον δύεσθαι ἀγῶνα, οὕτως αἱ κερκίδες ἐκέρκιζον αὐταὶ καὶ τὰ πλῆκτρα ἐκιθάριζεν οὐδὲν ἂν ἔδει οὔτε τοῖς ἀρχιτέκτοσιν ὑπηρετῶν οὔτε τοῖς δεσπόταις δούλων.

2) »Daedalus cum primum statuarum oculos aperuisset et pedes diremisset gressum imitatos, bracchiaque et manus antea corpori applicitas dimovisset, admiratione hominum factum est, ut diceretur simulacra se moventia ac viventia fecisse« Schneider z. d. St.

durch belebte Gebilde der Menschenhand gleich den Dreifüssen des Hephästos [3]), verrichtet werden könnte, so fest ist er überzeugt, dass dieselbe Natur, welche die Gesammtheit der freien Menschen zum Glück geschaffen, ihr auch das Recht auf die Mittel des Glückes gegeben und da diese aus todten Gütern und lebendigen Sklaven bestehen, diese Letzteren auch zum Dienst als Werkzeuge fremden Willens bestimmt hat. Dass dies Verhältniss, das in Hellas seit Jahrhunderten besteht, gleichwohl wider die Natur sein könne, dass ein Handlanger keineswegs zum Leibeigenen des Meisters, der Sklave keineswegs zur ewigen Rechtlosigkeit geboren sein müsse, das kommt ihm nicht in den Sinn und solche Fälle, die dafür zu sprechen scheinen, sind ihm nur Ausnahmen, die gegen das Naturgesetz selbst Nichts ausmachen. Dies Schlussverfahren erscheint uns heute so sinnwidrig, als wenn Einer unter uns sagen wollte: Weil die Welt nicht ohne Knechte und Mägde, ohne Tagelöhner und Handlanger bestehen kann, darum ist die Leibeigenschaft ein Naturgesetz. Und doch datirt die Logik, die über solch groben Fehlschluss erhaben ist, erst von der Zeit, da die Leibeigenschaft aufgehört und mit ihr all' die tausend Scheingründe abgewirthschaftet haben, mit denen sie Jahrhunderte hindurch vertheidigt worden ist. Wir dürfen das nicht vergessen, indem wir als ersten Satz der aristotelischen Erörterung feststellen: die Sklaverei muss von der Natur gewollt sein, denn sie hat uns nun einmal so geschaffen, dass wir der Sklavenarbeit nicht entbehren können.

Der Sklave ist ein Bestandtheil in der Menge jener Güterwerthe, welche die Gesammtheit der Freien als Mittel zum Leben und zur Arbeit braucht und verbraucht. Welche eigenthümliche Stellung ihm unter diesen Vorräthen des Haushaltes der Menschheit zukommt, wird nun auseinandergesetzt:

»Was wir Werkzeug nennen, das dient zum Schaffen (neuer Werthe), was wir Gut nennen, das dient zum Verbrauch: ein Weberschiffchen z. B. ist ein Werkzeug, durch dessen Gebrauch wir ein anderes Etwas hervorbringen, ein Kleid aber oder ein Bett ist ein Gut, dessen Nutzen eben in seinem Verbrauch besteht. Da nun ein hervorbringendes Thun wesentlich verschieden ist von einem bloss verbrauchenden (oder geniessenden) und das eine wie das andere seine

3) Ilias XVIII, 373—75. Thetis kommt zu Hephästos, um die Rüstung für Achilleus bei ihm zu bestellen und findet ihn schweisstriefend beschäftigt mit 20 Dreifüssen, die er mit goldenen Rädern versehen hat: ὄφρα οἱ αὐτόματοι θεῖον δυσαίατ' ἀγῶνα.

besonderen Mittel nöthig hat, so muss von diesen Mitteln der gleiche Wesensunterschied gelten. Das Leben ist ein verbrauchendes, kein schöpferisches Thun: desshalb ist der Sklave der Handlanger der Mittel des Verbrauches. Statt »Gut« sagen wir auch wohl »Stück«. Denn das Stück ist nicht bloss ein Theil von einem Anderen, sondern es gehört ihm vollständig als Eigenthum zu; dasselbe gilt von dem Gute. Desshalb geht der Herr den Sklaven nur insoweit an, als er eben sein Herr ist; der Sklave aber ist nicht bloss der Diener seines Herrn, sondern ganz und voll dessen Eigenthum. Und daraus ist klar, worin Natur und Wesen des Sklaven besteht: ein Geschöpf, das von Natur nicht sein, sondern eines Anderen Eigenthum und dabei dennoch Mensch ist, das ist von Natur ein Sklave. Eines Anderen Eigenthum aber ist, wer ein Vermögensstück ist, obwohl ein Mensch«[1]).

Diese Erklärung ist nur eine einfache Folge derjenigen, die vorangeht, sie kann darum nicht überraschen. Ist der Sklave nichts weiter, las Eigenthum des Herrn, Bestandtheil seines Vermögens an Arbeitsgeräthen und Lebensmitteln, so versteht sich von selbst, dass er trotz seiner Ausstattung als Mensch im ökonomischen Sinne nur Sache, nur Waare und Verbrauchsgegenstand ist. Auffällig berührt uns nur zu lesen, dass der Begriff der Sklaven**arbeit** so ganz einseitig genommen, dass ihr die Fähigkeit zur Erzeugung neuer Werthe abgesprochen wird. Solch einseitige Auffassung konnte erwachen, wenn man bloss dachte an den Sklavenmarkt, wo die Menschenwaare auf hohem Gerüste ausgestellt, von dem Kaufliebhaber entkleidet, befühlt, betastet ward, an die Handreichungen, die der Sklave im Hause verrichtete wie ein wandelndes Werkzeug oder an den Genuss, den unter Umständen eine schöne Sklavin gewähren konnte; aber sie bestand nicht gegenüber der Thatsache, dass die gesammte Roharbeit, welche in der Kunst und im Gewerbe von Hellas neue Werthe hervorbrachte, ausschliesslich in den

1) 1254. 1 — (p. 5. 26 —): τὰ μὲν οὖν λεγόμενα ὄργανα ποιητικὰ ὄργανά ἐστι, τὸ δὲ κτῆμα πρακτικόν· ἀπὸ μὲν γὰρ τῆς κερκίδος ἕτερόν τι γίνεται παρὰ τὴν χρῆσιν αὐτῆς, ἀπὸ δὲ τῆς ἐσθῆτος καὶ τῆς κλίνης ἡ χρῆσις μόνον. ἔτι δ' ἐπεὶ διαφέρει ἡ ποίησις εἴδει καὶ ἡ πρᾶξις, δέονται δ' ἀμφότεραι ὀργάνων, ἀνάγκη καὶ ταῦτα τὴν αὐτὴν ἔχειν διαφοράν. ὁ δὲ βίος πρᾶξις, οὐ ποίησίς ἐστιν. διὸ καὶ ὁ δοῦλος ὑπηρέτης τῶν πρὸς τὴν πρᾶξιν. τὸ δὲ κτῆμα λέγεται ὥσπερ καὶ τὸ μόριον. τό τε γὰρ μόριον οὐ μόνον ἄλλου ἐστὶ μόριον, ἀλλὰ καὶ ὅλως ἄλλου· ὁμοίως δὲ καὶ τὸ κτῆμα. διὸ ὁ μὲν δεσπότης τοῦ δούλου δεσπότης μόνον ἐκείνου δ' οὐκ ἔστιν· ὁ δὲ δοῦλος οὐ μόνον δεσπότου δοῦλός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ ὅλως ἐκείνου. τίς μὲν οὖν ἡ φύσις τοῦ δούλου καὶ τίς ἡ δύναμις ἐκ τούτων δῆλον· ὁ γὰρ μὴ αὑτοῦ φύσει ἀλλ' ἄλλου, ἄνθρωπος δέ, οὗτος φύσει δοῦλός ἐστιν. ἄλλου δ' ἐστὶν ἄνθρωπος, ὃς ἂν κτῆμα ᾖ, ἄνθρωπος ὤν.

Händen von Sklaven lag[1]), dass in den Waffenschmieden, den Töpfereien, den Kunstwerkstätten, den zahllosen Fabriken, die jeden Zweig gewerblichen Schaffens beherrschten, der Sklave recht eigentlich ein »Werkzeug für viele Werkzeuge«, keineswegs bloss ein »Handlanger der Güter zum Verbrauch oder Genuss«, sondern mittelbar auch ein Schöpfer neuer Güter war, mindestens doch in demselben Sinne, in welchem das z. B. von dem Weberschiffchen ausgesagt wird.

Wenn Aristoteles vom Sklaven sagt, er sei von Natur eine Waare mit dem Leib und der Seele eines Menschen, so spricht er den Begriff aus, der der antiken Sklaverei thatsächlich zu Grunde lag, und fasst gleichzeitig in einer einzigen Zeile zusammen, was die antike von der modernen Weltanschauung am schärfsten unterscheidet; denn ein Geschöpf der Natur, das gleichzeitig Mensch und Nichtmensch ist, ist in unseren Augen einfach unmöglich und undenkbar. Wir kennen allerdings gewisse Gattungen moderner Sklaverei, wo für ganze Classen menschlicher Wesen der Begriff des Menschenrechtes gegenüber der ehernen Verpflichtung, Anderen zum »Verbrauch« zu dienen, thatsächlich fast vollständig aufhört, allein in solchem Missverhältniss ein unabänderliches Naturgesetz anzuerkennen, verbietet uns jene Gewohnheit, human zu denken und zu empfinden, von der sich Niemand mehr loszureissen vermag, auch der nicht, der sich bei Heller und Pfennig ausrechnen kann, wie viel Vortheil er persönlich davon hat.

Der zweite Satz des Aristoteles lautet also: Sklave ist, wer, obgleich Mensch von Natur, eines Anderen Eigenthum ist mit Leib und Seele. Dass dieser Satz wie sein Vorgänger dem thatsächlichen Zustand des hellenischen Lebens genau entspricht, ist zweifellos, dass dieser Zustand aber seinen Grund habe in dem Willen der Natur, das ist bis jetzt bloss behauptet, nirgends bewiesen und doch müssen auf eben diesem Beweis die bestehen, welche offen geleugnet haben, dass dem so sei. Nach den ersten Worten der jetzt folgenden Erörterung sieht es so aus, als ob Aristoteles diesen Erweis wirklich antreten wolle. Aber diese Vermuthung wird getäuscht. Auch jetzt und von da bis ans Ende wird der Verneinung immer nur eine Bejahung, der Leugnung immer nur eine Behauptung entgegengesetzt; bewiesen, widerlegt wird gar Nichts, und nachdem wir mit Gewalt alle Einreden zurückgedrängt haben, die der Zögling des neunzehnten Jahrhunderts auf Grund seiner humanen Weltanschauung gegen die Grundgedanken des Aristoteles unwillkürlich erhebt, bleibt doch von der Logik dieses ganzen Verfahrens ein überaus peinlicher Eindruck zurück.

1) Büchsenschütz Besitz und Erwerb S. 193.

§. 3.

Das Naturgesetz der leibeigenen Arbeit. Versuch, es zu beweisen.

»Ob nun Einer, fährt unser Text fort, von Natur so geartet ist oder nicht, und ob es desshalb im Nutzen und im Recht gegründet ist, dass Einer eines Anderen Sklave sei oder nicht, vielmehr jede Sklaverei wider die Natur streite, das ist hiernächst zu untersuchen. Die Frage lässt sich ebenso leicht logisch beantworten, als sie aus dem Augenschein der täglichen Erfahrung zu ermitteln ist«[1]. Hier wird nun also die eigentliche Aufgabe mit aller Bestimmtheit aufgestellt und hinzugefügt, ihre Lösung sei ohne alle Schwierigkeit. Sonst gehen bekanntlich die beiden Erkenntnissquellen, die Aristoteles so scharf unterscheidet[2]: das reine Denken und die Welt der Thatsachen, sehr erheblich auseinander. Im vorliegenden Falle sollen sie in entschiedenem Einklang sein. Das ist, was wir hier zu vernehmen nicht erwarten. Dass in dieser Sache sogar der Augenschein der Erfahrung auf Widersprüche in Menge führt, giebt Aristoteles selber wenig Zeilen später zu. Dass aber seine Logik hier überall auf Untiefen, nirgends auf festen Boden geräth, das kann jeder Unbefangene mit Händen greifen.

Der Nachweis, der alle Zweifel heben soll, beginnt mit der Berufung auf das Gesetz der Ueber- und Unterordnung, das durch die ganze Natur hindurchgeht. »Das Verhältniss von Herrschen und Dienen ist nicht bloss eine nothwendige, sondern auch eine wohlthätige Einrichtung, und sogleich von der ersten Entstehung an sondert sich das, was gehorchen soll, von dem, was zum Gebieten bestimmt ist. Der dienende wie der herrschende Theil kann nun von sehr verschiedenem Werthe sein und je grösser der Werth des ersteren ist, desto besser gedeiht die Herrschaft des letzteren; wer z. B. einen Menschen zum Unterthan hat, der hat mehr davon, als von einem Thier. Denn je tüchtiger die Arbeiter sind, desto gediegener fällt auch die Arbeit aus; wo aber ein Verhältniss von Herrschen und Dienen stattfindet, da geht anch eine Leistung daraus hervor. Wo immer aus

---

1) 1254. 17 ff. (p. 6. 10 —): πότερον δ' ἐστί τις φύσει τοιοῦτος ἢ οὔ, καὶ βέλτιον καὶ δίκαιόν τινι δουλεύειν ἢ οὔ, ἀλλὰ πᾶσα δουλεία παρὰ φύσιν ἐστί, μετὰ ταῦτα σκεπτέον. οὐ χαλεπὸν δὲ καὶ τῷ λόγῳ θεωρῆσαι καὶ ἐκ τῶν γινομένων καταμαθεῖν.

2) Ueber den Unterschied zwischen dem τῷ λόγῳ θεωρῆσαι und dem ἐκ τῶν γινομένων καταμαθεῖν. s. Bd. I. S. 13/14.

mehrerlei Bestandtheilen eine Einheit entsteht, mögen diese nun ursprünglich zusammenhängend oder getrennt gewesen sein, da tritt überall eine Scheidung von übergeordneten und untergeordneten Elementen hervor. Belebten Wesen ist das vermöge des gesammten Naturlaufes eigen und selbst bei unbelebten findet es sich in gewissem Maasse, wie z. B. der Grundton im Einklang mehrerer Töne beweist.

Doch das gehört hier vielleicht weniger zur Sache. Im lebenden Wesen unterscheiden wir zu allererst Seele und Leib, jene als den herrschenden, diesen als den dienenden Theil. So ist es wenigstens da, wo das richtige Verhältniss besteht und nach den naturgemässen Fällen muss man fragen, will man erkunden, was von Natur richtig ist, nicht nach den Beispielen der Entartung, desshalb muss der an Leib und Seele bestansgestattete Mensch als Vorbild dienen; denn bei schlechten oder schlechtangelegten kann allerdings häufig genug der Leib zur Herrschaft über die Seele gelangen, weil diese eben widernatürlich übel beschaffen ist. Die Art nun, wie im lebenden Wesen der herrscheude Theil seine Ueberlegenheit ausübt, ist eine doppelte, sie ist entweder herrisch oder mitbürgerlich; herrisch gebietet die Seele über den Leib, mitbürgerlich der Verstand über die Begierde, und da ist klar, dass es ebenso naturgemäss als heilsam ist für den Leib, wenn er von der Seele, für die Leidenschaft, wenn sie von dem Verstand und der Ueberlegung gelenkt wird, ein Gleichgewicht aber oder gar ein umgekehrtes Verhältniss allen Theilen verderblich ist. Dasselbe Verhältniss wie für den Menschen als solchen gilt auch für seine Beziehungen zu den übrigen Wesen; die zahmen sind besser geartet von Natur als die wilden und ihnen allen ist am Besten, wenn sie vom Menschen beherrscht werden; denn ihr eigenes Sein oder Nichtsein hängt davon ab. Auch in dem Verhältniss des stärkeren männlichen zu dem schwächeren weiblichen Geschlechte kommt dem ersteren die Herrschaft, dem letzteren der Gehorsam zu. Und dasselbe muss von den Menschen in ihrer Gesammtheit gelten. Alle die, welche um so viel hinter Anderen zurückstehen, als der Leib hinter der Seele, das Thier hinter dem Menschen — und das ist der Fall bei denen, deren einzige und beste Leistung eben in dem Gebrauch ihres Körpers (durch Andere) besteht — die sind von Natur Sklaven, deren eigenes Beste so gut als in den oben angeführten Fällen fordert, dass sie einer solchen Herrschaft unterthan sind«[1]).

1) 1254. 21 — (p. 6. 14—): τὸ γὰρ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι οὐ μόνον τῶν ἀναγκαίων ἀλλὰ καὶ τῶν συμφερόντων ἐστί, καὶ εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἔνια διέστηκε τὰ μὲν ἐπὶ

Die allgemeinen Sätze, die Aristoteles hier entwickelt, sind an sich unbestreitbar richtig, nur haben sie den einen grossen Fehler, sie beweisen nicht, was sie beweisen sollen. Dass die Naturwelt im Grossen, wie jedes Naturwesen im Kleinen aus Elementen zusammengesetzt ist, die von ungleicher Stärke sind, steht fest; nicht minder, dass dem stärkeren die natürliche Ueberlegenheit zukommt über das schwächere, dass das Verhältniss beiden Theilen, insbesondere dem letzteren segensreich, eine Störung oder Umkehrung desselben beiden unheilvoll ist. Soweit Analogien überhaupt Beweiskraft haben, soweit thut die hier angerufene doch nur dar, dass es in der Menschenwelt Befehlende und Gehorchende geben, keineswegs aber, dass die Letzteren nothwendig von Natur Leibeigene sein müssen, dass die Grenze zwischen beiden Theilen keine andere, als eine ewig unveränderliche und unüberschreitbare sein könne. Kurz, wie oben mit dem Handlanger oder Gehilfen, so wird hier der Sklave mit dem Gehorchenden überhaupt verwechselt und für die Naturnothwendigkeit der Sklaverei

---

τὸ ἄρχεσθαι τὰ δ' ἐπὶ τὸ ἄρχειν. καὶ εἴδη πολλὰ καὶ ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων ἐστίν, καὶ ἀεὶ βελτίων ἡ ἀρχὴ τῶν βελτιόνων ἀρχομένων, οἷον ἀνθρώπου ἢ θηρίου. τὸ γὰρ ἀποτελούμενον ὑπὸ τῶν βελτιόνων βέλτιον ἔργον. ὅπου δὲ τὸ μὲν ἄρχει τὸ δ' ἄρχεται, ἔστι τι τούτων ἔργον. ὅσα γὰρ ἐκ πλειόνων συνέστηκε καὶ γίνεται ἕν τι κοινόν, εἴτ' ἐκ συνεχῶν εἴτ' ἐκ διῃρημένων, ἐν ἅπασιν ἐμφαίνεται τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον. καὶ τοῦτο ἐκ τῆς ἁπάσης φύσεως ἐνυπάρχει τοῖς ἐμψύχοις· καὶ γὰρ ἐν τοῖς μὴ μετέχουσι ζωῆς ἔστι τις ἀρχή, οἷον ἁρμονίας. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως ἐξωτερικωτέρας ἐστὶ σκέψεως. τὸ δὲ ζῷον πρῶτον συνέστηκεν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ὧν τὸ μὲν ἄρχον ἐστὶ φύσει τὸ δ' ἀρχόμενον. δεῖ δὲ σκοπεῖν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι μᾶλλον τὸ φύσει, καὶ μὴ ἐν τοῖς διεφθαρμένοις. διὸ καὶ τὸν βέλτιστα διακείμενον καὶ κατὰ σῶμα καὶ κατὰ ψυχὴν ἄνθρωπον θεωρητέον, ἐν ᾧ τοῦτο δῆλον· τῶν γὰρ μοχθηρῶν ἢ μοχθηρῶς ἐχόντων δόξειεν ἂν ἄρχειν πολλάκις τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς διὰ τὸ φαύλως καὶ παρὰ φύσιν ἔχειν. ἔστι δ' οὖν, ὥσπερ λέγομεν, πρῶτον ἐν ζῴῳ θεωρῆσαι καὶ δεσποτικὴν ἀρχὴν καὶ πολιτικήν· ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν [καὶ βασιλικήν]· ἐν οἷς φανερόν ἐστιν ὅτι κατὰ φύσιν καὶ συμφέρον τὸ ἄρχεσθαι τῷ σώματι ὑπὸ τῆς ψυχῆς καὶ τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ μορίου τοῦ λόγον ἔχοντος, τὸ δ' ἐξ ἴσου ἢ ἀνάπαλιν βλαβερὸν πᾶσιν. πάλιν ἐν ἀνθρώπῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοις ὡσαύτως· τὰ μὲν γὰρ ἥμερα τῶν ἀγρίων βελτίω τὴν φύσιν, τούτοις δὲ πᾶσι βέλτιον ἄρχεσθαι ὑπ' ἀνθρώπου· τυγχάνει γὰρ σωτηρίας οὕτως. ἔτι δὲ τὸ ἄρρεν πρὸς τὸ θῆλυ φύσει τὸ μὲν κρεῖττον τὸ δὲ χεῖρον, τὸ μὲν ἄρχον τὸ δ' ἀρχόμενον. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἀναγκαῖον εἶναι καὶ ἐπὶ πάντων ἀνθρώπων. ὅσοι μὲν οὖν τοσοῦτον διεστᾶσι (i. e. τῶν ἄλλων) ὅσον ψυχῆς σῶμα καὶ ἀνθρώπου θηρίον (διάκεινται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον ὅσων ἐστὶν ἔργον ἡ τοῦ σώματος χρῆσις καὶ τοῦτ' ἐστ' ἀπ' αὐτῶν βέλτιστον) οὗτοι μέν εἰσι φύσει δοῦλοι, οἷς βέλτιόν ἐστιν ἄρχεσθαι ταύτην τὴν ἀρχήν, εἴπερ καὶ τοῖς εἰρημένοις. Im Text steht ὅσον ψυχὴ σώματος καὶ ἄνθρωπος θηρίου. Das könnte nur vom Herrn gemeint sein, da hier aber vom Sklaven die Rede ist, so würde diese Lesung den Sinn auf den Kopf stellen, und darum habe ich in meiner Lesung die Genitive umgestellt, wie denn das auch alle Uebersetzer im deutschen Text haben thun müssen.

angeführt, was nur für die des Gehorsams auch freier Menschen beweist. Freilich, wenn Alles, was Sklave heisst, von den Freien sich wirklich der Art unterschiede, wie das Thier vom Menschen, der stumme Körper von der vernünftigen Seele, dann stände die Sache anders. Ist dem wirklich so? Aristoteles müsste logischer Weise Ja sagen und nur, wenn er es könnte, hätte er Etwas bewiesen oder wenigstens wahrscheinlich gemacht, aber er kann es nicht, und damit fällt sein ganzes System zu Boden. Solcher Unterschied müsste sichtbar sein auch für das blödeste Auge, er dürfte keine Ausnahmen kennen, ausgenommen solche, die die Regel bestätigten; es müsste so sein, wie Theognis sagt: »Niemals ist im Sklavenstand ein aufrechtes Haupt erwachsen, sondern gekrümmt ist es immer und sitzt auf verschrobenem Nacken. So wenig der Meerzwiebel Rose oder Hyakinthos, so wenig kann dem Sklavenweib ein Sohn entspriessen, der eines Freien Wesen hätte« [1].

Hier sind nur zwei Fälle möglich. Entweder jeder Sklave, Mann oder Weib, jung oder alt, ist eine Missgeburt und geht nur aus Bequemlichkeit für den Herrn auf zwei Beinen, statt auf allen vieren, wie sonst ein Hausthier; oder aber der Sklave ist ein Mensch wie jeder Andere und was ihn zu seinem Nachtheil von dem Freien unterscheidet, das ist nicht natürliche Ursache, sondern Folge seiner unnatürlichen Stellung. Ein dritter Fall ist nicht denkbar und wäre daran noch ein Zweifel gestattet, die Worte, die bald darauf im Text folgen, würden ihn beseitigen.

»Von Natur Sklave ist, wer eines Anderen Leibeigener sein kann (und desshalb auch ist) und vom Denkvermögen nur so viel besitzt, um Vernunft anzunehmen, ohne selbst Vernunft zu besitzen; denn die übrigen lebenden Wesen sind nicht einmal im Stande, Vernunft anzunehmen, sondern folgen dem Trieb ihrer Leidenschaften. Im Gebrauch macht das nur wenig Unterschied; beide, Sklaven und Hausthiere leisten mit ihrem Körper bei unserem täglichen Lebensbedarf Hilfe« [2]. Genau dieselbe Meinung spricht der Pythagoreer Bryson in einem durch Stobäos erhaltenen Bruchstück seines Oekonomikos aus:

---

1) Theognis 535: οὔποτε δουλείη κεφαλὴ ἰθεῖα πέφυκεν,
ἀλλ' αἰεὶ σκολιὴ καὐχένα λοξὸν ἔχει·
οὔτε γὰρ ἐκ σκίλλης ῥόδα φύεται οὐδ' ὑάκινθος
οὔτε ποτ' ἐκ δούλης τέκνον ἐλευθέριον.

2) 1254.b 21. (p. 7. 21—): ἔστι γὰρ φύσει δοῦλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι [διὸ καὶ ἄλλου ἐστίν] καὶ ὁ κοινωνῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν· τὰ γὰρ ἄλλα ζῷα οὐ λόγου αἰσθάνονται [so mit Schneider statt αἰσθανόμενα] ἀλλὰ παθήμασιν ὑπηρετεῖ. καὶ ἡ χρεία δὲ παραλλάττει μικρόν· ἡ γὰρ πρὸς τἀναγκαῖα τῷ σώματι βοήθεια γίνεται παρ' ἀμφοῖν, παρά τε τῶν δούλων καὶ παρὰ τῶν ἡμέρων ζῴων.

»Von Natur Sklave ist, wer die Fähigkeit hat zu groben Dienstleistungen mit seines Leibes Kräften als Bote, als Lastträger, als abgehärteter Gehilfe in allen Stücken und dabei innerlich unempfänglich ist für Tugend und Untugend«. In Beider Augen ist der Sklave im eigentlichen Sinne ein beseeltes Hausthier, dem die Hellenen nicht umsonst den Namen »Leib« gegeben haben[1]), denn nur was sein »Leib« vermag, kommt in Betracht. Die Frage ist nun: hat das die Natur so von Ewigkeit her gewollt und wodurch hat sie diesen Willen angedeutet? Aristoteles behauptet den Willen, aber bestreitet den Erfolg, so dass für das Vorhandensein des Willens eben jeder Beweisgrund wegfällt; denn der Widerspruch, in dem sich nach seinem eigenen Geständniss der wirkliche Erfolg zu der angeblichen Absicht der Natur befindet, ist so häufig, dass nicht einmal von einer allgemeinen Regel, geschweige von einem unverbrüchlichen Naturgesetze die Rede sein kann, wie dies hier durchaus der Fall sein müsste. »Die Absicht der Natur[2]), sagt er, geht dahin, Freie und Sklaven auch in ihrer leiblichen Bildung verschieden auszustatten, den Körper des Einen grobknochig[3]) für die Roharbeit des Tages, den des Anderen aufrecht und unbrauchbar für so niedere Verrichtungen, aber geeignet für den Beruf des Bürgers, der seinerseits wieder theils kriegerischer, theils friedlicher Art ist, aber häufig kommt das gerade Gegentheil heraus, dass nämlich die Einen (d. i. die Freigeborenen) nur den Körperbau vom Freien, die Anderen (d. i. die unfrei Geborenen) die Seele vom Freien haben«. Das ist ein merkwürdiges Geständniss. Mit ihm tritt Aristoteles den Rückzug an. Eben noch voll Zuversicht, dieser

---

Stob. Floril. 85. 15: κατὰ φύσιν δοῦλος ὁ δυνάμενος αὐτάρκως τὰς διὰ τοῦ σώματος ὑπηρεσίας παρέχεσθαι τοῖς δεσπόταις καὶ ἐν ὁδῷ πορευθῆναι καὶ φορτία βαστάξαι καὶ κακοπαθείας καὶ διακονίας ὑπομένειν, μήτε δὲ ἀρετάν, μήτε κακίαν ἐπιδεχόμενος ψυχικάν.

1) σῶμα schlechtweg, bekanntlich sehr häufig vom Sklaven.

2) 1254 b 27 (p. 7. 27—): βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων, τὰ μὲν ἰσχυρὰ πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν, τὰ δ' ὀρθὰ καὶ ἄχρηστα πρὸς τὰς τοιαύτας ἐργασίας, ἀλλὰ χρήσιμα πρὸς πολιτικὸν βίον (οὗτος δὲ καὶ γίνεται διῃρημένος εἴς τε τὴν πολεμικὴν χρείαν καὶ τὴν εἰρηνικήν) συμβαίνει δὲ πολλάκις καὶ τοὐναντίον, τοὺς μὲν τὰ σώματ' ἔχειν ἐλευθέρων, τοὺς δὲ τὰς ψυχάς.

3) Schneider macht hier die Bemerkung: Mirum est philosophum tamdiu in rerum natura perscrutanda versatum potuisse hoc naturae adscribere ut quibusdam ipsa corporis forma servitutem destinaret, quod fortasse in servis domi natis atque educatis accidere potuit. Sed hic et alibi rationis suae iudicia prava secutus a vero aberravit et sophismatum argutiis lectores fallere conatus est. Aus richtigen Voraussetzungen ein übereilter Schluss.

für Viele so heiklen Frage auf dem einfachsten Wege der Welt beizukommen, macht er hier eine Bemerkung, die die Unhaltbarkeit seines ganzen Systems enthüllt. Als sichtbares handgreifliches Merkmal der angeborenen Sklaverei verlangt er nicht die Missgestalt, die Theognis vor Augen hat, sondern eine grössere Ausstattung mit roher Muskelkraft und übersieht dabei, dass der Hausdienst des Sklaven als Arbeiter, Lastträger u. s. w. kaum mehr Kraft verlangt, als der Freie für den Hoplitendienst nöthig hat, für den es mit dem »aufrechten Haupt« allein nicht gethan ist. Sein Maassstab ist also ungenügend, aber er trifft nicht einmal in der Erfahrung zu; denn in dem Körper eines Freien wohnt sehr häufig eine Sklavenseele, und in dem Sklavenkörper sehr häufig Herz und Geist eines freien Mannes. Was die »Absicht« der Natur ist, das spricht sie doch nur in ihren Werken aus, und ihre Werke sprechen im vorliegenden Fall so »häufig« gegen ihre angebliche Absicht, dass der eben behauptete Unterschied zwischen Freien und Unfreien, der dem zwischen Mensch und Thier gleich kommen soll, gar nicht festgehalten werden kann. Schon ein einziges der Beispiele, die nach Aristoteles »häufig« sind, würde ausreichen, sein vermeintliches Naturgesetz umzustossen, gerade so, wie es mit dem Vorzug des Herrn der Schöpfung an dem Tage ein Ende hätte, an dem einmal ein einziger Affe in der Sprache des Menschen seine Entwickelung zur Ebenbürtigkeit dargethan hätte. Entweder also, müssen wir sagen, wären die Fälle, die Aristoteles als sehr zahlreich bezeichnet und die die attische Dichtung längst auf die Bühne gebracht, ganz unmöglich, oder aber die Sklaverei kann eben kein Naturgesetz, sie muss vielmehr ein Menschenwerk sein, in dem philosophisch angesehen die Unnatur ebenso gross ist, als das Unrecht, trotz des hohen Alters, dessen sich beide rühmen können.

Was Aristoteles nun noch hinzufügt, ist geeignet, unser Urtheil nur zu verschärfen. Er sagt: »Wäre auch nur der körperliche Unterschied zwischen Freien und Sklaven so augenscheinlich, wie der zwischen Götterbildern und Menschengestalt, so würde alle Welt sagen, die, die also verdunkelt werden, sind mit Fug und Recht den Bevorzugten unterthan«. Aus dem eben Vorangegangenen wissen wir, dass dem nicht so ist, dass die Unterscheidung nach dem Augenschein vielmehr sehr grosse Schwierigkeiten hat und so befremdet uns nicht zu hören, dass es noch weit grössere Schwierigkeiten hat, »den Adel der Seele richtig zu schätzen«, dass hier noch viel ärgere Widersprüche zwischen dem inneren Rechte und der äusseren Lage bestehen und es ist nicht mehr als selbstverständlich, wenn Aristoteles, nachdem

er etwas kleinlaut seine Ansicht von dem Naturgesetz der Sklaverei wiederholt, hinzusetzt: »dass aber die, welche das Gegentheil behaupten, in gewissem Maasse Recht haben, ist nicht schwer einzusehen«[1]. Und so hat denn der dritte Satz: »Von Natur zur Sklaverei bestimmt sind Alle, die hinter Anderen zurückstehen, wie der Leib hinter der Seele, das Thier hinter dem Menschen« zu dem Bekenntniss geführt, das ihn aufhebt: dieser Unterschied, obgleich von der Natur beabsichtigt, trifft körperlich in der Erfahrung nicht zu und ist psychisch sehr schwer zu durchschauen.

Zu dieser Wendung hat offenbar zweierlei das Meiste beigetragen. Erstens der Gedanke des Aristoteles an seinen Freund, Hermias und dessen Schwester oder Tochter, die er zum Weibe genommen und zweitens die Erwägung des haarsträubenden Kriegsrechtes, das in Hellas den besiegten Feind zum Sklaven machte. Das durch Athenäos[2] erhaltene Skolion des Aristoteles, das so verhängnissvoll in das Leben des Philosophen eingegriffen hat, ist ein schönes Denkmal herzlicher Freundestreue. »Nie war ein Dienst so gut, sagt das Nibelungenlied[3], als den ein Freund dem Freunde nach dem Tode thut. Das nenn' ich stäte Treue, wer das leisten kann«. Das ist's was Aristoteles bewährte, da er unter das Standbild seines schmählich ermordeten Freundes zu Delphi eine Aufschrift setzte, die erinnerte, wie der Fürst von Atarneus nicht im offenen ehrlichen Kampfe, sondern überrumpelt durch Arglist und Verrath Fürstenthum und Leben verloren habe[4], da er ferner in den Versen auf die Tugend, die die Seele adelt und sterbliche Menschen unsterblich macht, die das Leben beseligt und den Tod verklärt, den unglücklichen Hermias pries und ewige Fortdauer für sein Andenken forderte »zur Ehre des gastlichen Zeus und zum Ruhm unwandelbarer Freundschaft«.

Und dieser Freund war ein geborener Sklave, hatte drei Mal als solcher seinen Herrn gewechselt und durch sein Leben alle Vorurtheile widerlegt, die über die geistige und sittliche Niedrigkeit seiner Race in

1) 1254.b 34— (p. 8. 2—): ἐπεὶ τοῦτό γε φανερόν, ὡς εἰ τοσοῦτον γένοιντο διάφοροι τὸ σῶμα μόνον ὅσον αἱ θεῶν εἰκόνες, τοὺς ὑπολειπομένους πάντες φαῖεν ἂν ἀξίους εἶναι τούτοις δουλεύειν — hier fehlt der Nachsatz. εἰ δ' ἐπὶ τοῦ σώματος τοῦτ' ἀληθές, πολὺ δικαιότερον ἐπὶ τῆς ψυχῆς διωρίσθαι· ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ῥᾴδιον ἰδεῖν τό τε τῆς ψυχῆς κάλλος καὶ τὸ τοῦ σώματος. ὅτι μὲν τοίνυν εἰσὶ φύσει τινὲς οἱ μὲν ἐλεύθεροι οἱ δὲ δοῦλοι φανερόν, οἷς καὶ συμφέρον τὸ δουλεύειν καὶ δίκαιόν ἐστιν· ὅτι δὲ καὶ οἱ τἀναντία φάσκοντες τρόπον τινὰ λέγουσιν ὀρθῶς οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν.

2) Athen. XV. 695 A. Bergk poetae lyrici. p. 461.

3) v. 2202.

4) Bergk poet. lyr. p. 455. 4.

Hellas gehegt wurden. Ein einziges Beispiel dieser Art war ein leuchtendes Phänomen, das den Wahnglauben an die ausschliessliche Gottähnlichkeit der Freigeborenen zerstörte und gerade dem Stagiriten hatte es so nahe gestanden, dass er von seinem Eindruck wie bezaubert war. Die hilflose Angehörige des Ermordeten, die Pythias, hatte er zum Weibe genommen, und dies sanfte gutartige Wesen[1]) widerlegte ebenso überzeugend die gangbaren Meinungeu über die Gemüthsart der Unfreigeborenen, wie die Talente nnd Erfolge des Hermias die über ihre geistige Unebenbürtigkeit widerlegt hatten.

---

§. 4.

Die Sklaverei aus Kriegsgefangenschaft.

Noch schlagender als dieser Fall, der doch immer ein ausnahmsweiser blieb, sprach für die Unnatur der Sklaverei das barbarische Kriegsrecht, das mit einem Schlage ganze Bevölkerungen der Menschenwürde beraubte, wenn das Glück der Waffen gegen sie entschieden hatte. Ueber wenig Dinge war das Alterthum so zweifellos einmüthig, als über den Satz, den Xenophon in seiner Kyropädie[2]) ausspricht: Bei allen Menschen gilt als ein ewiges unverbrüchliches Gesetz, dass, wenn im Kriege eine Stadt überwältigt worden ist, den Siegern nicht bloss das Eigenthum, sondern auch das Leben ihrer ganzen Bevölkerung zufällt. In Wahrheit waltete in den Kriegen des alten Hellas das Recht des Stärkeren so schrankenlos auch gegen die Waffenlosen, dass ein Sieger, der Weiber, Greise und Kinder einer eroberten Stadt bloss in die Sklaverei verkaufte, statt sie abzuschlachten, noch verhältnissmässig milde und menschlich verfuhr, während die seltenen Feldherren, die weder das Eine noch das Andere thaten, bei der Geschichtsschreibung höchstens eine Erwähnung der nackten Thatsache, aber kein Wort ehrender Anerkennung zu beanspruchen hatten. Xenophon meldet vereinzelte Fälle dieser Art. Als Kallikratidas die Stadt der Methymnäer mit Sturm genommen hatte, überliess er ihre fahrende Habe seinen Mannschaften zur Plünderung und liess die Sklaven auf

1) S. Bd. I. 156 ff.

2) VII. 5. 73: Νόμος γὰρ ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις ἀΐδιός ἐστιν ὅταν πολεμούντων πόλις ἁλῷ, τῶν ἑλόντων εἶναι καὶ τ ὰ σώματα τῶν ἐν τῇ πόλει καὶ τὰ χρήματα.

dem Markte zum Verkauf zusammentreiben. Da aber die Bundesgenossen für die freien Methymnäer dasselbe Schicksal verlangten, erwiederte der hochherzige Mann: so lange er Befehlshaber sei, werde er nach Kräften sorgen, dass kein Hellene zum Sklaven gemacht werde[1]. Als Timotheos Kerkyra unterworfen hatte, verkaufte er Niemanden als Sklaven, trieb Keinen aus und änderte Nichts an der Verfassung[2]. Hier wie dort meldet Xenophon Nichts als die einfache Thatsache und keine Silbe fügt er hinzu, aus der sich schliessen liesse, dass er Verständniss habe für diese Zeugnisse einer Gesinnung, die in unseren Augen schwerer wiegt, als manche gewonnene Schlacht.

Der Gedanke an den entsetzlichen Glückswechsel, der in jedem grösseren Kriege Tausende von Hellenen mit erbarmungsloser Härte traf, hat das Menschlichkeitsgefühl der Hellenen nur mässig aufgeregt. Ausser dem Bruchstück des Alkidamas und einer einzigen Stelle in Platon's Politie[3] begegnet uns bei keinem namhaften Schriftsteller eine Missbilligung des Brudermordes, der in der Verknechtung von Hellenen durch Hellenen lag. Aber im Angesicht der Erscheinung von unzähligen Leibeigenen, die eben noch freie, reiche, glückliche Menschen gewesen waren und sich urplötzlich in einer Lage wiederfanden, in der sie äusserlich durch nichts von den geborenen Sklaven unterschieden waren, war doch zum Mindesten der Satz unhaltbar, wer eines Anderen Eigen sein k a n n, ist zur Sklaverei geboren. Sehr nahe lag der Schluss, dass die alltägliche Entstehung neuer Sklaverei aus der Kriegsgefangenschaft nichts Anderes sei, als eine Wiederholung des ersten Ursprungs der Leibeigenschaft aus derselben Quelle; wer aber, befangen in dem Vorurtheil von dem Naturgesetz der Sklaverei, diesen Schluss nicht machte, der konnte wenigstens dem anderen nicht entrinnen, dass es einen Unterschied gebe zwischen geborenen Sklaven, die nie ein anderes Schicksal gekannt, und gewordenen Sklaven, die eben noch freie Menschen und Herren über Andere gewesen waren. Und das ist, was Aristoteles in dem nun folgenden Abschnitt des Textes beschäftigt.

---

1) Xen. Hell. I, 6. 14: τὰ μὲν οὖν χρήματα πάντα διήρπαζον οἱ στρατιῶται, τὰ δὲ ἀνδράποδα πάντα ξυνήθροισεν ὁ Καλλικρατίδας εἰς τὴν ἀγορὰν καὶ κελευόντων τῶν ξυμμάχων ἀποδόσθαι καὶ τοὺς Μηθυμναίους οὐκ ἔφη ἑαυτοῦ γε ἄρχοντος οὐδένα Ἑλλήνων εἰς τὸ ἐκείνου δυνατὸν ἀνδραποδισθῆναι.

2) Hellen. V, 4, 64: οὐ μέντοι ἠνδραποδίσατο οὐδὲ ἄνδρας ἐφυγάδευσεν οὐδὲ νόμους μετέστησεν. Xen. Hell. II, 1. Auch Lysander liess die Freigeborenen von Lampsakos, das er erstürmt, in Freiheit. Das hing aber augenscheinlich mit seiner politischen Tendenz zusammen.

3) p. 470. C. S. Bd. I, 121.

»Die Worte »Sklave« und »Sklave sein«, sagt er, haben zweierlei Sinn. Auch aus reiner Menschensatzung kann Sklaverei entspringen. Die Menschensatzung (die hier gemeint ist), ist das allgemeine Herkommen, vermöge dessen man sagt, was im Kriege überwunden worden ist, gehört dem Ueberwinder. Dies Recht wird von vielen Rechtskundigen angegriffen, wie man einen Volksredner wegen Verfassungsbruches belangt, weil es ja unerhört sei, dass, wer die rein äusserliche Macht hat, durch Gewalt zu zwingen, auch das Recht haben solle, den Schwächeren leibeigen zu machen«[1]).

Wieder müssen wir die Ungunst des Schicksals beklagen, das uns von einer hochwichtigen Controverse Nichts als die Bemerkung hinterlassen hat, dass sie stattgefunden habe. Die »Rechtskundigen«, die Aristoteles hier im Auge hat, können nur Theoretiker, Philosophen, Sophisten gewesen sein und der Grund, auf den sie sich berufen haben, lässt höchstens die Einreihung des oben erwähnten Alkidamas, nicht aber die Platons in ihren Kreis zu. Denn dieser hat nicht das Recht des Siegers an sich geleugnet, sondern nur das Recht der hellenischen Landsleute auf Schonung ihrer Freiheit behauptet. Aus dem Nachfolgendeu scheint freilich hervorzugehen, dass in der Mehrzahl der Fälle auch dieser Einspruch vielleicht nur in einem ähnlich beschränkten Sinne ernsthaft erhoben worden ist, dass es sich auch den Meisten unter denen, die am schärfsten gegen das Herkommen ins Zeug gingen, schliesslich doch nur um den Schutz freigeborener Hellenen nicht um ein Menschenrecht auf persönliche Freiheit gehandelt hat, wenn wir uns nicht etwa entschliessen wollen, anzunehmen, dass Aristoteles hier wie öfter fremde Ansichten ebenso unvollständig wiedergegeben, als ungenügend erörtert hat. »In diesem Punkt, fährt der Text fort, gehen die Ansichten auch unter den Fachmännern auseinander. Die Ursache der Meinungsverschiedenheit und das was die Gründe mit Gegengründen durchkreuzt, liegt darin, dass die stärkste Zwangsgewalt einer inneren Ueberlegenheit eigen ist, die über die nöthigen äusseren Mittel gebietet und dass die grössere Stärke immer auf dem Besitze eines überlegenen Gutes beruht, wesshalb angenommen werden darf, dass die Zwangsgewalt nicht ohne sittlichen Vorzug möglich ist und schliesslich nur über das Maass des Rechtes (das daraus

1) 1255. 4. — (p. 8. 11 —): διχῶς γὰρ λέγεται τὸ δουλεύειν καὶ ὁ δοῦλος. ἔστι γάρ τις καὶ κατὰ νόμον δοῦλος καὶ δουλεύων · ὁ γὰρ νόμος ὁμολογία τίς ἐστιν ἐν ᾧ (ᾗ B 3) τὰ κατὰ πόλεμον κρατούμενα τῶν κρατούντων εἶναι φασίν. τοῦτο δὴ τὸ δίκαιον πολλοὶ τῶν ἐν τοῖς νόμοις ὥσπερ ῥήτορα γράφονται παρανόμων, ὡς δεινὸν εἰ τοῦ βιάσασθαι δυναμένου καὶ κατὰ δύναμιν κρείττονος ἔσται δοῦλον καὶ ἀρχόμενον τὸ βιασθέν.

fliesst) gestritten werden kann. Demgemäss fordern die Einen für das Recht die Schranke milder Gesinnung, die Anderen erkennen ohne Weiteres als Recht an, dass der Stärkere herrsche, weil, wenn sich die Gründe so gegenüberstehen, sich gar Nichts Schlagendes und Ueberzeugendes gegen die Ansicht mehr sagen lässt, dass dem durch innere Ueberlegenheit Ausgezeichneten der Beruf zukomme, zu herrschen und zu gebieten«[1]. Die vorstehenden Erwägungen sind von entschiedenstem Gewichte. Es ist vollkommen richtig, dass die rohe Uebergewalt allein keiner Siege fähig ist, die zu dauernden Zuständen führen und dass, wo solche aus einer Entscheidung der Waffen hervorgegangen sind, auf Seiten der Sieger Elemente moralischer Ueberlegenheit mitgestritten haben müssen, die sich vielleicht nicht jedem Blicke offenbaren, aber doch nur einer ganz oberflächlichen Beurtheilung völlig entgehen. Wie richtig das immerhin sein mag, was folgt daraus für die vorliegende Frage? Nach moderner Anschauung kann man daraus nur folgern, dass im Kampf ums Dasein zwischen Völkern und Völkergruppen, Gesellschaftsclassen und Einzelmenschen eine gleiche Berechtigung auf Freiheit, Unabhängigkeit und Herrschaft nicht besteht, weil eben die Gleichheit der inneren und äusseren Befähigung dazu fehlt, aber nimmermehr, dass Alles, was nicht ersten Ranges ist, nun auch jedes Menschenrechtes baar und von der Natur zur Leibeigenschaft verurtheilt sei, die dem Einen schon von Geburt an anhafte, bei dem Anderen erst in Folge einer kriegerischen Katastrophe seiner Heimath zum Durchbruch komme. Wenn die Logik der Hellenen gleichwohl zu diesem Schlusse kommt, so steht sie unter dem Banne einer unzerstörbaren Ueberlieferung, die nun einmal zwischen Herrschaft und Sklaverei kein drittes als berechtigte Lebensform anerkennt und die Staatslehre, die hier mit dem Volksvorurtheil die gleichen Wege wandelt, beweist, dass sie selbst hinter dem Staatsleben zurückgeblieben ist, denn dieses hatte allerdings in dem Schutzbürgerthum eine solche Mittelstufe hervorgebracht; aber dieses gehört zu den vielen Dingen, für die die Weltentfremdung der hellenischen Staatslehre kein Auge hatte. »Die nun, sagt Aristoteles weiter, welche unbedingt auf Grund

1) 1255. 11 — (p. 8. 18 —): καὶ τοῖς μὲν οὕτω δοκεῖ τοῖς δ' ἐκείνως καὶ τῶν σοφῶν. αἴτιον δὲ ταύτης τῆς ἀμφισβητήσεως, καὶ ὃ ποιεῖ τοὺς λόγους ἐπαλλάττειν, ὅτι τρόπον τινὰ ἀρετὴ τυγχάνουσα χορηγίας καὶ βιάζεσθαι δύναται μάλιστα, καὶ ἔστιν ἀεὶ τὸ κρατοῦν ἐν ὑπεροχῇ ἀγαθοῦ τινός, ὥστε δοκεῖν μὴ ἄνευ ἀρετῆς εἶναι τὴν βίαν, ἀλλὰ περὶ τοῦ δικαίου μόνου εἶναι τὴν ἀμφισβήτησιν. διὰ γὰρ τοῦτο τοῖς μὲν εὔνοια [μετ' εὐνοίας Schneider] δοκεῖ τὸ δίκαιον εἶναι, τοῖς δ' αὐτὸ τοῦτο δίκαιον, τὸ τὸν κρείττονα ἄρχειν, ἐπεὶ διαστάντων γε χωρὶς τούτων τῶν λόγων οὔτε ἰσχυρὸν οὐθὲν ἔχουσιν οὔτε πιθανὸν ἅτεροι λόγοι, ὡς οὐ δεῖ τὸ βέλτιον κατ' ἀρετὴν ἄρχειν καὶ δεσπόζειν.

des strengen Kriegsrechtes — denn der allgemeine Brauch schafft ein Recht — die Sklaverei aus Kriegsgefangenschaft eine rechtmässige nennen, machen doch wieder eine Einschränkung, die ihrem Grundsatz widerspricht. Denn die Ursache der Kriege kann sehr ungerecht sein und wer unverdienter Weise dem Sklavenloose verfällt, den könnte man doch niemals in Wahrheit einen Sklaven nennen. Sonst müssten Menschen von der edelsten Abstammung, denen es widerfahren wäre, als Kriegsgefangene verkauft zu werden, für Sklaven und Sklavenkinder gehalten werden. Desshalb wollen sie für diese den Sklavennamen nicht gelten lassen, sondern nur für Barbaren. Indem sie aber das sagen, suchen sie doch wieder nur denselben Begriff des angeborenen Sklaventhums, von dem wir ursprünglich ausgegangen sind; denn auch sie müssen dann zugestehen, dass die Einen überall, die Anderen niemals Sklaven sind. Es ist derselbe Fall, wie mit (dem Gegentheil des geborenen Sklaventhums) dem angeborenen Adel (des freien Mannes); sich selbst halten (die Hellenen) nicht bloss in der Heimath, sondern überall für ein edel geborenes Geschlecht, während es die Barbaren nur bei sich zu Hause sind, so dass im einen Fall Adel und Freiheit unbedingt, im anderen nur mit Einschränkung (auf die Grenzen der Heimath) besteht, wie die Helena des Theodektes sagt: Wer wollte sich erdreisten, Sklavin mich zu nennen, die zwiefach Götterstamm entsprossen ist? Da bleibt ihnen nun nichts Anderes übrig, als nach dem Maass der Tugend und Untugend frei und unfrei, edel oder unedel zu unterscheiden. (Und das thun sie auch), denn sie nehmen an, dass bei Menschen und Thieren nach demselben Gesetz tüchtige Eltern tüchtigen Nachwuchs erzeugen. Das ist wenigstens die Absicht der Natur, oft aber kommt sie damit nicht ans Ziel«[1]. Ist in dieser Erörterung Alles enthalten, was die Staatslehre zu Aristoteles'

---

1) 1255. 22— (p. 8. 29—): ὅλως δ' ἀντεχόμενοί τινες, ὡς οἴονται δικαίου τινός (ὁ γὰρ νόμος δίκαιόν) τι τὴν κατὰ πόλεμον δουλείαν τιθέασι δικαίαν, ἅμα δ' οὔ φασιν· τήν τε γὰρ ἀρχὴν ἐνδέχεται μὴ δικαίαν εἶναι τῶν πολέμων, καὶ τὸν ἀνάξιον δουλεύειν οὐδαμῶς ἂν φαίη τις δοῦλον εἶναι· εἰ δὲ μή, συμβήσεται τοὺς εὐγενεστάτους εἶναι δοκοῦντας δούλους εἶναι καὶ ἐκ δούλων, ἐὰν συμβῇ πραθῆναι ληφθέντας, διόπερ αὐτοὺς οὐ βούλονται λέγειν δούλους, ἀλλὰ τοὺς βαρβάρους. καίτοι ὅταν τοῦτο λέγωσιν, οὐθὲν ἄλλο ζητοῦσιν ἢ τὸ φύσει δοῦλον ὅπερ ἐξ ἀρχῆς εἴπομεν· ἀνάγκη γὰρ εἶναί τινας φάναι τοὺς μὲν πανταχοῦ δούλους τοὺς δ' οὐδαμοῦ. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ εὐγενείας· αὐτοὺς μὲν γὰρ οὐ μόνον παρ' αὐτοῖς εὐγενεῖς ἀλλὰ πανταχοῦ νομίζουσιν, τοὺς δὲ βαρβάρους οἴκοι μόνον, ὡς ὄν τι τὸ μὲν ἁπλῶς εὐγενὲς καὶ ἐλεύθερον τὸ δ' οὐχ ἁπλῶς, ὥσπερ ἡ Θεοδέκτου Ἑλένη φησὶ

„θείων δ' ἀπ' ἀμφοῖν ἔκγονον ῥιζωμάτων
τίς ἂν προσειπεῖν ἀξιώσειεν λάτριν;"

ὅταν δὲ τοῦτο λέγωσιν οὐθενὶ ἀλλ' ἢ ἀρετῇ καὶ κακίᾳ, διορίζουσι τὸ δοῦλον καὶ ἐλεύθερον καὶ τοὺς εὐγενεῖς καὶ τοὺς δυσγενεῖς. ἀξιοῦσι γάρ, ὥσπερ ἐξ ἀνθρώπων ἄνθρωπον καὶ ἐκ

Zeit für und wider das Verknechtungsrecht des Siegers und die legitime Leibeigenschaft des Besiegten zu sagen wusste, so muss angenommen werden, dass für beide Theile lediglich das Loos des Hellenen in die Wagschale fiel, dass es sich bei keinem derselben um Menschenrecht und Menschenliebe gehandelt hat, ja dass selbst zu Gunsten der frei und edel geborenen Hellenen die einzig praktische Folgerung nicht gezogen worden ist: die Verknechtung von Hellenen durch Hellenen abzuschaffen. Die Stimmen Platons und Alkidamas', die sich dafür erhoben hatten und zwar die des ersteren nicht aus Humanität in unserem, sondern aus Patriotismus im antiken Sinne, müssen völlig vereinzelte gewesen sein; sonst konnte Aristoteles sie hier nicht so völlig übergehen, wie er es gethan hat. Die gelegentlichen Beispiele wirklicher Freilassung kriegsgefangener Hellenen sind gleichfalls an der Theorie gänzlich eindruckslos vorübergegangen, das Höchste, wozu sie in der überwiegenden Mehrheit ihrer namhaftesten Vertreter, den Stagiriten selbst mit eingeschlossen, sich aufzuschwingen vermochte, bestand in der Behauptung, dass, wer durch das Schwert zum Sklaven gemacht worden sei, darum keineswegs die Natur eines Sklaven besitze und also auch den Namen eines Sklaven nicht tragen könne. Dieser magere Trost war Alles, was die Staatslehre dem verknechteten Hellenen zu bieten hatte. Ein einziger unglücklicher Tag hatte ihn um Freiheit und Ehre, Familie und Eigenthum gebracht; Weib und Kind wurden ihm von der Seite gerissen, der erste Beste verkaufte ihn und sie dahin oder dorthin in lebenslängliches Elend, er trug mit dem Körper und der Seele eines freien, hochgeborenen Mannes die Ketten schmählicher Sklaverei und wenn er keuchend vor Anstrengung und tief erbittert über unwürdige Misshandlung an der Schule eines Sophisten vorüberkam, dann hörte er vielleicht Etwas wie die Worte: der Hellene ist frei geschaffen, ist frei und wär' er in Ketten geboren. Allerdings wird dies Ergebniss als die Lehre derer bezeichnet, welche das Kriegsrecht der Verknechtung behaupten und nur zu Gunsten besiegter Hellenen einen theoretischen — nicht praktischen — Unterschied gegenüber besiegten Barbaren machen. Allein, dass die Anderen, welche das Kriegsrecht theoretisch leugnen[1], praktisch zu wesentlich anderen Folgerungen gekommen wären, dürften wir doch nur dann

---

θηρίων γίνεσθαι θηρίον, οὕτω καὶ ἐξ ἀγαθοῦ ἀγαθόν · ἡ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν, πολλάκις μέντοι οὐ δύναται. Ueber diese und die vorangehende Stelle s. Hampke im PhilologusXXIV (1866), 172—75.

1) S. S. 50.

glauben, wenn es ausdrücklich gesagt wäre. Das aber ist an der oben berührten Stelle nicht geschehen.

Die Betrachtung des Aristoteles klingt nun in folgenden Sätzen aus: »Klar ist, dass der Streit (über den Begriff der Natursklaverei) seinen guten Grund hat und dass von dem Naturunterschied zwischen Sklaven und Freien nur mit Einschränkungen gesprochen werden kann; nicht minder, dass, wo dieser Unterschied ganz deutlich hervortritt, für beide Theile das Dienen und Herrschen nicht bloss gerecht, sondern auch zuträglich ist und dass in diesem Falle eben dasjenige Dienst- und Herrschaftsverhältniss eintreten muss, das aus der Naturbeschaffenheit beider Theile fliesst. Wird dieses verfehlt, so haben beide den Schaden davon, denn was sich verhält, wie der Theil zum Ganzen, wie der Leib zur Seele, das kennt auch nur denselben Vortheil (und Nachtheil), der Sklave ist aber ein Theil (von dem Wesen) des Herrn, ein beseeltes, für sich lebendes Glied seines Körpers. Darum erweist sich zwischen solchen Herren und Sklaven, die von der Natur für dieses Loos geschaffen sind, ein Verhältniss wechselseitiger Liebe höchst segensreich; bei solchen freilich, die nicht durch die Natur, sondern durch Menschensatzung und Gewalt zusammengeführt worden sind, findet das Gegentheil statt«[1]. Was Aristoteles im folgenden Kapitel flüchtig hinzufügt über den Unterschied von Hausverwaltung und Staatsverwaltung, über Kenntnisse, die der Sklave braucht und der Herr nicht braucht, können wir an dieser Stelle auf sich beruhen lassen. Für das, worauf uns hier Alles ankommt, fällt es nicht ins Gewicht. Das Entscheidende ist, dass Aristoteles dorthin zurückkehrt, von wo er ausgegangen ist, dass er unverbrüchlich festhält an dem Naturgesetz der Sklaverei.

1) 1255. 43 — (p. 9. 19 —): ὅτι μὲν οὖν ἔχει τινὰ λόγον ἡ ἀμφισβήτησις καὶ εἰσὶ [diese beiden Worte dürfen nicht wie von mehreren Herausgebern geschehen, gestrichen werden, wenn nicht ein vollständiger Widerspruch mit allem Vorangegangenen entstehen soll] καὶ οὐκ εἰσὶν οἳ μὲν φύσει δοῦλοι οἳ δ' ἐλεύθεροι, δῆλον· καὶ ὅτι ἔν τισι διώρισται τὸ τοιοῦτον, ὧν συμφέρει τῷ μὲν τὸ δουλεύειν τῷ δὲ τὸ δεσπόζειν καὶ δίκαιον καὶ δεῖ τὸ μὲν ἄρχεσθαι τὸ δ' ἄρχειν, ἣν πεφύκασιν ἀρχὴν ἄρχειν, ὥστε καὶ δεσπόζειν. τὸ δὲ κακῶς ἀσυμφόρως ἐστὶν ἀμφοῖν· τὸ γὰρ αὐτὸ συμφέρει τῷ μέρει καὶ τῷ ὅλῳ καὶ σώματι καὶ ψυχῇ, ὁ δὲ δοῦλος μέρος τι τοῦ δεσπότου, οἷον ἔμψυχόν τι τοῦ σώματος κεχωρισμένον δὲ μέρος. διὸ καὶ συμφέρον ἐστί τι καὶ φιλία δούλῳ καὶ δεσπότῃ πρὸς ἀλλήλους τοῖς φύσει τούτων ἠξιωμένοις· τοῖς δὲ μὴ τοῦτον τρόπον ἀλλὰ κατὰ νόμον καὶ βιασθεῖσι τοὐναντίον.

§. 5.

Die Behandlung der Sklaven.

Zwei epochemachende Sätze in der Geschichte socialen Denkens hat Aristoteles aus der Literatur seines Volkes mitgetheilt, deren Vertreter er nicht nennt, deren Wichtigkeit aber dadurch Nichts verliert. Der eine leugnete, dass es von Natur irgend eine Sklaverei gebe und der zweite leugnete, dass aus dem Waffensieg ein Recht abgeleitet werden könne, den Besiegten zum Leibeigenen zu machen. Wenn diese beiden Sätze Recht hatten, dann gab es, weder φύσει noch νόμῳ, eine rechtlich begründete Sklaverei, dann beruhte der ganze Bau des hellenischen Lebens auf Unnatur und Unrecht. Von den Gründen, mit welchen diese Sätze sich rechtfertigten, erfahren wir so wenig als von den praktischen Folgerungen, die daraus gezogen wurden. Einen Theil der ersteren können wir errathen aus den Versuchen, die Aristoteles macht, das Gegentheil nachzuweisen. Hinsichtlich der Letzteren können wir als gewiss annehmen, dass die durchschlagendste Consequenz nicht wird gezogen worden sein, nämlich die, die Sklaverei einfach aufzuheben, die Haus- und Kaufsklaven zu freien Menschen zu erklären und die Verknechtung von Kriegsgefangenen völkerrechtlich zu verbieten.

Dem ersten der beiden Sätze stellt Aristoteles schroff den Gegensatz entgegen: die Sklaverei ist nicht Werk der Menschenwillkür, sondern Wille und Schöpfung der Natur. Aber in seinen Beweisen dafür ist er sehr unglücklich. Man glaubt ihm gern, wenn er betheuert, wir können nun einmal nicht leben ohne Sklavenarbeit; man kann nichts dagegen sagen, wenn er erklärt, Ueberordnung und Unterordnung muss sein in der Menschenwelt wie in der Natur, wollten Alle befehlen und Niemand gehorchen, so würde das Chaos das Ende vom Liede sein; aber in unseren Augen würde dies und alles Uebrige, was dazu gehört nur dann beweisend sein, wenn sich in dem Zustande, den Aristoteles vertheidigen will, das Naturgesetz darthun liesse und zwar aus seinen augenfälligen, auf historischem Wege nicht anderweit erklärbaren Wirkungen. Und gerade dies kann Aristoteles seinem eigenen Geständniss zufolge nicht. Nicht einmal Verschiedenheiten der Hautfarbe, eigenthümliche Racenmerkmale der Körperbildung kommen ihm in seiner Verlegenheit zu Hilfe. Entledigte man die Sklaven ihres Kittels, ihrer Schwielen und ihres Schmutzes, entkleidete man

desgleichen die Freien ihrer Prachtgewänder, so würde kein Mensch den Natursklaven von dem Naturfreien unterscheiden und thäten sie gar den Mund auf, so würde mancher Freie vor der Weisheit des Sklaven tiefbeschämt davonziehen. So bleibt von dem ganzen Beweisverfahren, das sehr zuversichtlich anhebt und sehr kleinlaut endigt, nur der Nothbehelf übrig: zum Sklaven geboren ist Jeder, der Sklave ist, bis auf irgend eine Weise das Gegentheil dargethan wird, jedoch ohne dass sich darum in seiner äusseren Lage das Mindeste ändert.

Auf den zweiten Satz geht Aristoteles gar nicht näher ein. Es genügt ihm, zu betonen, dass die, welche aus überlegener Zwangsgewalt ein Recht auf Verknechtung ableiten, nur zu Gunsten der Hellenen eine sehr zahme Ausnahme machen, in den Barbaren aber, sobald sie in die Hände der Hellenen gerathen, gerade das anerkennen, was Aristoteles unter angeborener Sklavennatur versteht. Gegenüber der schreienden Unnatur eines Kriegsrechtes, das Tausende und aber Tausende ehemals glücklicher und freier Hellenen in das tiefste Elend stürzte, hat auch er kein Wort des Einwandes und des Protestes. Ja, während er zwischen geborenen Herren und Sklaven ein Verhältniss gegenseitiger Liebe möglich findet und als segensreich empfiehlt, setzt er mit grösster Gemüthsruhe hinzu, zwischen Kriegssklaven und ihren Herren sei dies einzige Mittel des Trostes und der Linderung nicht möglich.

Es ist aber überhaupt, wie uns die Nikomachische Ethik belehrt, ein sehr fragwürdiges Mittel, um das persönliche Verhältniss zwischen Herren und Sklaven zu bessern; denn Freundesliebe setzt voraus Gemeinschaft des Rechtes, und die fehlt hier gänzlich. Der Herr verhält sich zu seinem Sklaven wie der Künstler zum Werkzeug, die Seele zum Körper; alle drei haben Vortheil von ihrem Gebrauch, aber Liebe ist hier nicht möglich und wäre auch rechtlich nicht begründet, so wenig gegen einen Stier oder ein Pferd, als gegen den Sklaven, insoweit er ein Sklave ist. Denn es giebt hier nichts Gemeinsames, weil der Sklave ein beseeltes Werkzeug, das Werkzeug ein unbeseelter Sklave ist. So weit Einer nur Sklave ist, findet keine Freundesgesinnung gegen ihn statt, sondern nur, insofern er Mensch ist. Jeder Mensch hat Rechtsverbindlichkeiten gegen den, der fähig ist, an Recht und Vertrag Theil zu haben und insofern auch der Sklave Mensch ist, kann der Herr Liebe und Freundschaft gegen ihn hegen [1]).

1) Eth. Nik. VIII, 13— (p. 154. 22— Bekk.): ἐν οἷς γὰρ μηδὲν κοινόν ἐστι τῷ ἄρχοντι καὶ ἀρχομένῳ, οὐδὲ φιλία· οὐδὲ γὰρ δίκαιον: ἀλλ' οἷον τεχνίτῃ πρὸς ὄργανον καὶ ψυχῇ πρὸς σῶμα καὶ δεσπότῃ πρὸς δοῦλον, ὠφελεῖται μὲν γὰρ πάντα ταῦτα ὑπὸ τῶν χρω-

Hieraus geht hervor, dass die Interessengemeinschaft, die an unserer Stelle in der Politik den Herren und Sklaven wie eine Einheit erscheinen liess mit übereinstimmender Empfindung für Nutzen und Nachtheil, für Lust und Schmerz, in einem sehr beschränkten Sinne zu fassen ist. Bei dieser Gemeinschaft des Vortheils ist das Uebergewicht durchaus auf Seiten des Herren, der Sklave wird davon nur zufällig berührt[1]; denn wenn der Sklave zu Grunde geht, so hat es mit dem Herrsein ein Ende. Das Maass liebevoller Gesinnung aber, womit der Herr die Dienste des Sklaven vergilt, ihm sein Elend erträglich macht, richtet sich danach, wie weit im Sklaven die Menschenwürde den Durchschnitt des Hausthieres überwiegt — eine Unterscheidung, die ganz hinfällig ist, wenn man sich wie Aristoteles scheut, dem Sklaven Menschenrechte zuzuerkennen, wenn man von der Sandbank der Analogieen: vernunftbegabtes Hausthier, beseeltes Werkzeug sich nicht losmachen kann.

Das praktische Schlussergebniss ist am Ende der Standpunkt der hausbackensten Nützlichkeit, wie er in dem 5. Kapitel des Bruchstückes der Oekonomik entwickelt wird und dessen ganzes Geheimniss in dem guten Rath bestehe, die Henne nicht zu schlachten, die Eier legen soll. Merkwürdig ist dabei nur, wie diesen Vorschriften sich ganz unwillkürlich das Zugeständniss zu Grunde legt, der Sklave sei Mensch, so gut wie sein Herr, und die Kunst, vortheilhaft mit Sklaven zu wirthschaften, bestehe eben darin, den Menschen im Hausthier zu erziehen, zu entwickeln und moralisch zu erobern, allerdings immer nur mit der einseitigsten Rücksicht auf den Vortheil, den der Herr davon hat. Es kommt darauf an, die begabten Sklaven, die als Aufseher wirken, durch Auszeichnung, die blossen Arbeiter durch gute und zweckmässig gewählte Kost bei Arbeitslust und Arbeitsfähigkeit zu erhalten, unter den Sklavenkindern die tauglichen so zu erziehen, dass sie zu den Geschäften von Freigeborenen geschickt werden, ihnen Allen ein richtig abgewogenes Maass von Nahrung und Arbeit und vor allen Dingen die Aussicht zu gewähren, dass sie durch ausgezeichnete Haltung sich die

μένων, φιλία δ' οὐκ ἔστι πρὸς τὰ ἄψυχα οὐδὲ δίκαιον. ἀλλ' οὐδὲ πρὸς ἵππον ἢ βοῦν, οὐδὲ πρὸς δοῦλον ᾗ δοῦλος. οὐδὲν γὰρ κοινόν ἐστιν · ὁ γὰρ δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον, τὸ δ' ὄργανον ἄψυχος δοῦλος. ᾗ μὲν οὖν δοῦλος, οὐκ ἔστι φιλία πρὸς αὐτόν, ᾗ δ' ἄνθρωπος · δοκεῖ γὰρ εἶναι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης · καὶ φιλίας δή, καθ' ὅσον ἄνθρωπος.

1) Pol. 1278 b 32: ἡ μὲν γὰρ δεσποτεία, καίπερ ὄντος κατ' ἀλήθειαν τῷ τε φύσει δούλῳ καὶ τῷ φύσει δεσπότῃ ταὐτοῦ συμφέροντος, ὅμως ἄρχει πρὸς τὸ τοῦ δεσπότου συμφέρον οὐδὲν ἧττον, πρὸς δὲ τὸ τοῦ δούλου κατὰ συμβεβηκός · οὐ γὰρ ἐνδέχεται φθειρομένου τοῦ δούλου σώζεσθαι τὴν δεσποτείαν (p. 68. 20—25).

Freiheit verdienen können, denn wer ein erreichbares Ziel vor sich sieht, der arbeitet am Besten [1]).

Hier stimmt Aristoteles nun auch mit Platon vollständig zusammen. Eine Stelle in dessen »Gesetzen« giebt ein recht abgerundetes Bild der Gegensätze wieder, zwischen denen hindurchzusteuern war. »Darüber, sagt der Athener [2]), herrscht nur eine Stimme, dass wir nicht zu viel thun können, um möglichst wohlgesinnte und tüchtige Sklaven zu haben. Denn Viele haben sich schon darunter gefunden, die in jeder Tugend unsere Brüder und Söhne übertrafen und ihren Herren Leben und Habe und Gut gerettet haben. Wir wissen, dass ihnen das zum Lobe nachgesagt wird. Und andererseits wird dawider gesagt, dass in einer Sklavenseele kein Fleck gesund und dass es Aberwitz wäre, wollte man irgend Einem von der ganzen Sippschaft trauen; sagt doch der weiseste unserer Dichter: mit der Freiheit raubt der fernhin blickende Zeus einem Manne die halbe Gesinnung. Diese ganz entgegengesetzten Anschauungen nimmt sich nun jeder Theil zu Herzen; der eine traut dem ganzen Geschlecht nur Böses zu und macht die

---

1) Oeconom. c. 5: δούλων εἴδη δύο ἐπίτροπος [wie z. B. Euangelos, der Hausvorstand des Perikles. Plut. Pericl. 16] καὶ ἐργάτης· ἐπεὶ δὲ ὁρῶμεν ὅτι αἱ παιδεῖαι ποιούς τινας ποιοῦσιν τοὺς νέους ἀναγκαῖον καὶ παρασκευασάμενον τρέφειν οἷς τὰ ἐλευθέρια τῶν ἔργων προστακτέον. ὁμιλία δὲ πρὸς δούλους ὡς μήτε ὑβρίζειν ἐᾶν μήτε ἀνιέναι, καὶ τοῖς μὲν ἐλευθεριωτέροις τιμῆς μεταδιδόναι τοῖς δ' ἐργάταις τροφῆς πλῆθος. — ὄντων δὲ τριῶν, ἔργου καὶ κολάσεως καὶ τροφῆς, τὸ μὲν μήτε κολάζεσθαι μήτ' ἐργάζεσθαι τροφὴν δ' ἔχειν ὕβριν ἐμποιεῖ, τὸ δὲ ἔργα μὲν ἔχειν καὶ κολάσεις τροφὴν δὲ μή, βίαιον καὶ ἀδυναμίαν ποιεῖ. λείπεται δὴ ἔργα παρέχειν καὶ τροφὴν ἱκανήν· ἀμίσθων γὰρ οὐχ οἷόν τε ἄρχειν, δούλῳ δὲ μισθὸς τροφή. ὥσπερ δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅταν μὴ γίγνηται τοῖς βελτίοσι βέλτιον μηδὲ ἆθλα ᾖ ἀρετῆς καὶ κακίας γίνονται χείρους οὕτω καὶ περὶ οἰκέτας. διό περ δεῖ ποιεῖσθαι σκέψιν, καὶ διανέμειν καὶ ἀνιέναι κατ' ἀξίαν ἕκαστα καὶ τροφὴν καὶ ἐσθῆτα καὶ ἀργίαν καὶ κολάσεις, λόγῳ καὶ ἔργῳ μιμουμένους τὴν τῶν ἰατρῶν δύναμιν, ἐν φαρμάκου λόγῳ, προσθεωροῦντας ὅτι ἡ τροφὴ οὐ φάρμακον διὰ τὸ συνεχές. — χρὴ δὲ καὶ τέλος χωρίσθαι πᾶσιν· δίκαιον γὰρ καὶ συμφέρον τὴν ἐλευθερίαν κεῖσθαι ἆθλον· βούλονται γὰρ πονεῖν, ὅταν ᾖ ἆθλον καὶ ὁ χρόνος ὡρισμένος.

2) Legg. VI, 776—D: ἴσμεν ὅτι που πάντες εἴποιμεν ἄν, ὡς χρὴ δούλους ὡς εὐμενεστάτους ἐκτῆσθαι καὶ ἀρίστους· πολλοὶ γὰρ ἀδελφῶν ἤδη δοῦλοι καὶ υἱέων τισὶ κρείττους πρὸς ἀρετὴν πᾶσαν γενόμενοι σεσώκασι δεσπότας καὶ κτήματα τάς τε οἰκήσεις αὐτῶν ὅλας. ταῦτα γὰρ ἴσμεν που περὶ δούλων λεγόμενα. — οὐκοῦν καὶ τοὐναντίον, ὡς ὑγιὲς οὐδὲν ψυχῆς δούλης οὐδὲ πιστεύειν οὐδέποτ' οὐδὲν τῷ γένει δεῖ τὸν νοῦν κεκτημένον, ὁ δὲ σοφώτατος ἡμῖν τῶν ποιητῶν καὶ ἀπεφήνατο ὑπὲρ τοῦ Διὸς ἀγορεύων, ὡς

ἥμισυ γάρ τε νόου, φησίν, ἀπαμείρεται εὐρύοπα Ζεὺς
ἀνδρῶν, οὓς ἂν δὴ κατὰ δούλιον ἦμαρ ἕλῃσι.

[Od. 17, 322, wo wir heute lesen:

ἥμισυ γάρ τ' ἀρετῆς ἀποαίνυται εὐρύοπα Ζεὺς
ἀνέρος, εὖτ' ἄν μιν κατὰ δούλιον ἦμαρ ἕλῃσιν].

Seelen der Sklaven nur immer sklavischer, indem er sie gleich Thieren mit Sporn und Geissel nicht drei, sondern unzählige Mal am Tage bearbeitet; der andere thut das Gegentheil von dem Allen«[1]. Als Mittel sich gegen alle Nachtheile zu schützen, die die Einen fürchten, und alle Vortheile sich zu sichern, die die Anderen hoffen, giebt er schliesslich zweierlei an: erstens zu sorgen, dass unter einer Anzahl Sklaven möglichst wenig Laudsleute seien, zwischen denen Einverständnisse und Umtriebe entstehen müssten und zweitens um des eigenen Vortheiles willen ihre Behandlung so einzurichten, dass sie niemals misshandelt werden und gegen Unrecht geschützter seien als selbst die ebenbürtigen Freien. »Denn ob Einer das Recht in Wahrheit liebt und das Unrecht aufrichtig hasst, nicht bloss dem Schein nach, das wird offenbar durch die Art, wie er gegen die handelt, die ihm nicht wehren könnten, wider das Recht zu sündigen. Wer in der Einwirkung auf die Sinnes- und Handlungsweise der Sklaven sich selber unbefleckt erhält von frevlem, ungerechtem Thun, dem wird am Besten gelingen, ihnen die Neigung zur Tugend einzupflanzen. Man muss die Sklaven züchtigen, wenn sie es verdient haben und darf, wenn man sie zurechtweist, sie nicht als Ebenbürtige behandeln, was sie üppig machen würde. Fast jede Anrede an einen Sklaven muss ein Befehl sein, nie und in keiner Weise ist ein loser Scherz mit ihnen gestattet, das Geschlecht macht da keinen Unterschied. Was Viele in thörichtem Leichtsinn sich gegen Sklaven erlauben, macht ihnen selber das Befehlen und Jenen das Gehorchen schwer«[2].

Die Uebereinstimmung der beiden grössten Denker von Hellas in

1) 777. — ταῦτα δὴ διαλαβόντες ἕκαστοι τοῖς διανοήμασιν οἱ μὲν πιστεύουσί τε οὐδὲν γένει οἰκετῶν, κατὰ δὲ θηρίων φύσιν κέντροις καὶ μάστιξιν οὐ τρὶς μόνον ἀλλὰ πολλάκις ἀπεργάζονται δούλας τὰς ψυχὰς τῶν οἰκετῶν · οἱ δ᾽ αὖ τἀναντία τούτων δρῶσι πάντα.

2) 777 C. δύο δὴ λείπεσθον μόνω μηχανά, μήτε πατριώτας ἀλλήλων εἶναι τοὺς μέλλοντας ῥᾷον δουλεύσειν ἀσυμφώνους τε εἰς δύναμιν ὅτι μάλιστα, τρέφειν δὲ αὐτοὺς ὀρθῶς μὴ μόνον ἐκείνων ἕνεκα, πλέον δὲ αὑτῶν προτιμῶντας · ἡ δὲ τροφὴ τῶν τοιούτων μήτε τινὰ ὕβριν ὑβρίζειν εἰς τοὺς οἰκέτας, ἧττον δέ, εἰ δυνατόν, ἀδικεῖν ἢ τοὺς ἐξ ἴσου. διάδηλος γὰρ ὁ φύσει καὶ μὴ πλαστῶς σέβων τὴν δίκην, μισῶν δὲ ὄντως τὸ ἄδικον ἐν τούτοις τῶν ἀνθρώπων, ἐν οἷς αὐτῷ ῥᾴδιον ἀδικεῖν · ὁ περὶ τὰ τῶν δούλων οὖν ἤθη καὶ πράξεις γιγνόμενός τις ἀμίαντος τοῦ τε ἀνοσίου πέρι καὶ ἀδίκου σπείρειν εἰς ἀρετῆς ἔκφυσιν ἱκανώτατος ἂν εἴη · ταὐτὸν δ᾽ ἔστ᾽ εἰπεῖν τοῦτο ὀρθῶς ἅμα λέγοντα ἐπί τε δεσπότῃ καὶ τυράννῳ καὶ πᾶσαν δυναστείαν δυναστεύοντι πρὸς ἀσθενέστερον ἑαυτοῦ, κολάζειν γε μὴν ἐν δίκῃ δούλους δεῖ καὶ μὴ νουθετοῦντας ὡς ἐλευθέρους θρύπτεσθαι ποιεῖν · τήν τε οἰκέτου πρόσρησιν χρὴ σχεδὸν ἐπίταξιν πᾶσαν γίγνεσθαι, μὴ προςπαίζοντας μηδαμῇ μηδαμῶς οἰκέταις, μήτ᾽ οὖν θηλείαις μήτε ἄρρεσιν · ἃ δὴ πρὸς δούλους φιλοῦσι πολλοὶ σφόδρα ἀνοήτως θρύπτοντες χαλεπώτερον ἀπεργάζεσθαι τὸν βίον ἐκείνοις τε ἄρχεσθαι καὶ ἑαυτοῖς ἄρχειν. S. L. Schiller, Die Lehre des Aristoteles von der Sklaverei. Erlanger Programm 1847. S. 10 u. S. 11.

Sachen einer richtigen Sklavenpflege ist vollständig. Keiner erkennt den Sklaven Menschenwürde und Menschenrechte zu, aber jeder verlangt im wohlverstandenen Interesse der Herrschaft selbst eine menschliche Behandlung dieses Hausthieres aller Hausthiere. Einer wie der Andere bleibt dabei, dass es die Sklaven verderben heisse, wollte man sie wie Freie behandeln, ja Platon bezeichnet an einer anderen Stelle die Verachtung der Sklaven als ein Ehrenrecht jedes gebildeten Hellenen [1]. Gleichwohl anerkennen Beide, dass den Sklaven eine Fähigkeit zu Tugenden innewohnt, die oft genug den Durchschnitt der Freien in Schatten stellt, ja sie fordern die Entfaltung solcher Eigenschaften, damit das Hauswesen gedeihe und verlangen darum von Seiten der Herren eine Pflege und Wartung der Sklaven, die auf ihr besseres Selbst erziehend, veredelnd einwirkt. Jede dieser Vorschriften ist ein unwillkürliches Zugeständniss des Menschenthums im Leibeigenen, ein unbewusster Widerspruch gegen die Lehre, dass zwischen dem Frei- und Unfreigeborenen eine Kluft sei, wie zwischen dem Menschen und dem Thier und vereitelt jeden Versuch, die historisch gewordene Unnatur auf logischem Wege zu einem Naturgesetz zu stempeln.

---

§. 6.

Die Logik der Selbsterhaltung der antiken Gesellschaft.

Heidnische und christliche Anschauungen der Kaiserzeit über die Sklaverei.

In all' diesen Erörterungen über das Wesen und die heilsamste Behandlungsweise der Sklaven herrscht eine Beklommenheit, die sich dem ersten Blicke sammt ihren Gründen verräth. Die im Sklaven verleugnete Menschennatur forderte doch immer ihre Rechte zurück, wie oft sie auch die Geissel der socialen Logik zum Schweigen gebracht hatte. Angesichts der Bedürfnisse und Erscheinungen des wirklichen Lebens, die das System willkürlicher Annahmen hundertfältig durchbrochen, kam über die Theorie das böse Gewissen ihrer inneren Unzulänglichkeit, das peinigende Gefühl einer gänzlich falschen Stellung. Was sie behauptete, war nicht zu erweisen, was ihr widersprach, war nicht zu leugnen. Nur Eines stand fest, unangreifbar für Zweifel und

---

1) Politie p. 549: καταφρονῶν δούλων ὥσπερ ὁ ἱκανῶς πεπαιδευμένος.

Widerspruch, dies Eine war die unerschütterliche Thatsache: dies Hellas kann nicht leben ohne die Sklaven, sein Heiligthum, die Musse des freien Mannes, sein Adelsbrief, die unbedingte Freiheit von niederer Arbeit, die Grundlage seiner staatlichen Ordnungen, seines Reichthums, seiner Geistesbildung und Kunstübung — kurz Alles, aber auch Alles, was ihm das Leben lebenswerth machte, war dem Untergang geweiht, wenn es keine Sklaven mehr gab und die Behauptung, jede Sklaverei sei Unrecht und Unnatur, war der erste Schritt zur Rechtfertigung der fürchterlichsten aller Revolutionen. Hier lag denn auch der schlechthin durchschlagende Grund, der die Stellung eines idealistischen Denkers zu der ganzen Frage entschied, und wenn in dieser Sache selbst der grösste und kühnste unter den Idealisten von Hellas mit dem Naturforscher der Staatslehre zusammenstimmte, so wird es kaum als Uebertreibung erscheinen, wenn wir sagen: es gab hier nur eine Wahl, entweder man leugnete rundweg, dass es von Rechtswegen eine Sklaverei gebe, verlangte dann aber auch die Freigebung aller Leibeigenen auf Grund ihrer unveräusserlichen Menschenrechte oder man ging aus von der Unentbehrlichkeit der Sklaverei und suchte dann, so gut und so schlecht es ging darzuthun, dass das einmal unwiderruflich Bestehende in der ewigen Natur der Menschen und der Dinge wohl begründet sei. Ein drittes, scheint uns, war nicht möglich. Aristoteles hat den letzteren Weg gewählt, seine Beweisführung dünkt uns gänzlich misslungen, aber im alten Hellas fand sie bestochene Richter, die alle in eigener Sache urtheilten und ehrlicher war dies Verfahren doch immerhin, als die Sklaverei im Princip zu verwerfen und in der Praxis die Sklaven als recht nützliche Erfindung zu betrachten. Denn es scheint keineswegs, als ob die, welche ein Naturgesetz der Sklaverei leugneten, nun auch den Muth gehabt hätten, die Aufhebung jeder Art von Leibeigenschaft wirklich zu fordern. Hätten sie es gethan, ihre Namen wären uns so sicher aufbewahrt wie die Namen der Urheber von agrarischen Gesetzen und ihr Schicksal wäre schwerlich sehr verschieden gewesen von dem der Helotenverschwörer zu Sparta, Pausanias und Kinadon.

In dem Schreckbild der furchtbaren praktischen Folgen, die ein auch nur theoretisches Rütteln an dem bestehenden Bau der Gesellschaft haben konnte, ist denn auch der Grund dafür zu suchen, wesshalb den Philosophen, die als Rathgeber in der praktischen Politik andere Rücksichten zu nehmen hatten, als die Dichter, so schwer ward, über die Behandlungsweise der Sklaven rund heraus das zu

sagen, was wir eigentlich von ihnen erwarten und was sie im letzten Grunde doch selber meinen. Sie verlangen von den Herren, dass sie die Sklaven erziehen, ihre Talente wecken und bilden, ihr Ehrgefühl reizen durch die Aussicht auf den Erwerb der Freiheit, ihre Liebe gewinnen durch verständig schonende Behandlung, aber sie sprechen nicht aus, was dem Allem doch zu Grunde liegt, dass sie Menschen, zwar einer tieferen Stufe angehörige aber doch immer mit menschlichen Anlagen ausgerüstete, zum vollen Menschenthum entwickelungsfähige Wesen sind, die sammt ihren Herren am Besten gedeihen, wenn man diese ihre Natur richtig zu handhaben weiss.

Und warum sprechen sie es nicht aus, wie es doch die Dichter thun? Augenscheinlich aus Furcht vor den Rückwirkungen auf den socialen Frieden, der am Besten zu fahren schien, wenn über diesen Punkt möglichst wenig gesprochen wurde und die Art des Verkehres zwischen Herren und Sklaven auch keine Erörterung darüber nöthig machte. Es war allerdings ein grosser Unterschied, ob man den Sklaven durch humane Milde und zwar im eigensten Interesse der Herrschaft ihr Loos erleichterte, oder ob man ihnen die schneidige Schlussfolgerung nahe legte: Wir sind also Menschen zur Freiheit geboren, wie unsere Herren und warum dennoch verdammt, in Unfreiheit zu leben? In solchen Betrachtungen lag eine sociale Gefahr, die kein gewissenhafter Patriot leichtsinnig heraufbeschwören durfte, auch wenn er persönlich kein Kapital in Leibeigenen zu verlieren hatte. Durch die vorgeschlagene Aussicht auf Freilassung nach Würdigkeit und Verdienst ward sie nur wenig gemindert. Um daraus wirklich ein Mittel zur friedlichen Lösung der ernstesten aller socialen Fragen zu schaffen, wäre eine allgemeine Gesetzgebung über Sklavenfreilassung nöthig gewesen, die den Uebergang aus dem Stand der Leibeigenen in den der Freien rechtlich regelte und den Freigewordenen dann auch eine anerkannte Stellung in der Gesellschaft sicherte. Eine solche Gesetzgebung gab es in Hellas nicht[1]. Wohl aber bestand sie in Rom und das macht für die Lage der Sklaven in der römischen Welt ebenso wie für die Ansichten der öffentlichen Meinung darüber einen durchgreifenden Unterschied.

Der erste heidnische Denker, der in der Sklavenfrage den letzten Vorurtheilen entsagt und offen die neue Lehre von der Gleichheit der Menschen und ihrer Pflicht zur Bruderliebe auch auf das verachtete Saumthier der antiken Gesellschaft anwendet, gehört einer Welt an, in

1) Inwieweit es eine solche gab, s. Büchsenschütz' Besitz und Erwerb. S. 169—180.

der die Besonderheiten der Nationalitäten sich aufheben in der Staatseinheit des römischen Kaiserreiches, einem Culturalter, dessen begabtere Zöglinge sich frei machen von dem Alp uralter Irrthümer: dem Philosophen L. Annaeus Seneca aus Corduba war das erste erlösende Wort in dieser Sache vorbehalten. Aus den Schriften dieses merkwürdigen Kopfes dringt uns der frische Hauch einer Weltauffassung entgegen, die uns erinnert an die unermessliche Culturaufgabe der viel geschmähten römischen Kaiserzeit. Mit den nationalen Staaten und Bildungskreisen, die dies gewaltige Reich verschlungen, war des Grossen und Herrlichen die Fülle untergegangen. Rom selbst hatte seine Stellung an der Spitze der Völker bezahlt mit dem Verluste seiner gesammten nationalen Eigenart, unzähligen starken Männern war bei diesem unvermeidlichen Uebergang das Herz gebrochen und tief ergreifend wird uns allzeit der Scheidegruss in die Seele dringen, den Lucan durch Cato dem alten Rom zurufen liess: »Wie ein Vater, der die Leiche seines letzten Sohnes auf den brennenden Holzstoss legt und ihm die Trauerfeier bereitet, so will auch ich, o Roma, von dir nicht lassen, bis du entseelt in meinen Armen liegst und dein Name, o Freiheit, mir wie ein leerer Schall verklingt«. In dem Erziehungsgange der Menschheit war unter Donner und Blitz ein neuer Abschnitt eingetreten, die nationale Idee hatte sich ausgelebt, die humane trat an ihre Stelle. Die Scheidewände der Völker waren eingerissen, eine grossartige Einheit umspannte ihr tausendfach gespaltenes Sonderleben mit den eisernen Reifen eines einzigen Staates, eines gemeinsamen Rechtes und einer weltbürgerlichen Cultur, die Riesenarbeit der Ausgleichung und Verschmelzung aller Gegensätze und Stufen in der Entwickelung des Alterthums begann, der durch das Christenthum ein neuer Glaube, durch die Germanen eine junge Menschheit zugeführt werden sollte.

Wie der unwillkürliche Ausbruch des Jubels über die Offenbarung einer neuen Welt gemahnen uns die Worte des Philosophen Seneca, der in Spanien geboren, in Rom Staatsmann, durch die Lehre der Stoa Weltbürger geworden ist: »Schau um dich, was du siehst, was Göttliches und Menschliches dich rings umgiebt, das ist ein Körper und wir Alle sind dieses grossen Körpers Glieder. Die Natur hat uns zu Brüdern geschaffen, denn aus demselben Stoff und zu der gleichen Bestimmung hat sie uns gebildet. Sie gab uns die Liebe untereinander und machte uns zu geselligen Wesen. Sie hat bestimmt, was recht und billig ist: nach ihrer Satzung ist besser zu leiden als Leid zu thun; nach ihrem Gebot sollen hilfreiche Hände überall offen stehen. In

Herz und Mund sei uns das Dicherwort: Ein Mensch bin ich und was menschlich ist, das steht mir nahe. Halten wir fest daran: dass wir Einer für den Anderen geboren sind«[1]. Solche und ähnlich klingende Worte treten bei Seneca ungemein häufig auf. Ihre Bedeutung erhalten sie erst durch ihre rückhaltlose Anwendung auf die Sklaverei. Ja, hier ist der Punkt, an dem der Ernst dieser Gesinnung seine Probe recht eigentlich zu bestehen hat. Die Gewöhnung, unter »Menschen« nur die Gesammtheit der Freien zu verstehen, war so alt, der Begriff einer Menschheit, die die Leibeigenen mit umfasste, war so neu, dass wir jene nicht als durchbrochen, diesen nicht als gefunden ansehen dürften, ohne die ausdrücklichste Bezeugung. Bei Seneca liegt diese in Hülle und Fülle vor. »Gemeinsam, heisst es an einer anderen Stelle, ist uns der Ursprung, gemeinsam der Grundquell unseres Wesens: keiner ist vornehmer als der andere, es sei denn, dass sein Geist und Charakter der ausgezeichnetere ist. Wer die Bilder seiner Ahnen im Atrium ausstellt und die Namen seiner Familie in langer Reihe und mit Kranzgewinden umgeben im Vorsaal seines Hauses dem Beschauer darbietet, bekannter ist er als mancher Andere, aber darum auch edler? Ein Weltall ist unser Aller Erzeuger: mag der Ursprung jedes Einzelnen über schmutzige oder strahlende Stufen dahin zurückführen. Mögen die dich nicht täuschen, die, wenn sie ihre Ahnen zählen, wo immer ein leuchtender Name stand, dort eine Gottheit erfinden. Verachte Keinen, auch wenn dunkele Namen und enge Verhältnisse seinen Anfang umgeben, wenn Freigelassene oder Sklaven oder Stammfremde seine Voreltern waren. Richtet Haupt und Stirn stolz empor und springt hinüber über Alles, was Unreines dazwischen liegt: ein hoher Adel erwartet Euch am Ziel«[2].

1) Sen. Epp. 95. 52: omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret. Haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit. illa aequum iustumque composuit: ex illius constitutione miserius est nocere quam laedi. ex illius imperio paratae sint iuvantis manus. Ille versus et in pectore et in ore sit: homo sum, humani nihil a me alienum puto. Habeamus: in commune nati sumus.

2) De Benef. III. 28: eadem omnibus principia eademque origo: nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium et artibus bonis aptius.

Qui imagines in atrio exponunt et nomina familiae suae longo ordine ac multis stemmatum inligata flexuris in parte prima aedium conlocant: non noti magis quam nobiles sunt? unus omnium parens mundus est: sive per splendidos sive per sordidos gradus ad hunc prima cuiusque origo perducitur. Non est quod te isti decipiant qui, cum maiores suos recensent, ubicumque nomen inlustre fuit, illo deum fingunt. Neminem despexeris, etiam si circa illum obsoleta nomina et parum indulgente

Auf den unverbrüchlichen Willen der Natur hatte Aristoteles die Leibeigenschaft zurückgeführt und auf das Gesetz derselben Natur beruft sich Seneca, da er die Gleichheit aller Menschen predigt und die Pflicht der Bruderliebe zwischen Freien und Unfreien einschärft. Was auch der starre Buchstabe des Gesetzes, was immer eine hartherzige Gewöhnung gegen den Sklaven gestatten mag, es giebt ein commune ius animantium, das gebietet, im Sklaven den Menschen zu achten, mag er nun als Kriegsgefangener oder als auf dem Markt verkaufte Waare um seine Freiheit gekommen sein [1]).

»Gern, schreibt er seinem Lucilius, höre ich, wie leutselig Du mit Deinen Sklaven umgehest: das ist, was Deiner Klugheit, Deiner Bildungsstufe ziemt. Sind sie denn Sklaven? Nein, sie sind Menschen, sind Hausgenossen, hilfsbedürftige Freunde. — Der Dein Sklave heisst, ist aus demselben Samen entsprossen, freut sich desselben Himmelslichtes, athmet dieselbe Luft, lebt und stirbt wie Du« [2]).

Es bedarf kaum der Bemerkung, dass solch' erleuchtete Ansichten eines einzelnen Denkers an sich nichts beweisen für die Praxis der Humanität im römischen Kaiserreich. Die Beispiele, die Seneca selber anführt zur Warnung und Abschreckung, schaffen einen düsteren Hintergrund für das helle Bild seiner Wünsche. In der Rechtssprache wie im Leben der Römer blieb der Sklave dasselbe, was die Hellenen ausdrücken wollten, wenn sie ihn einen »Leichnam« nannten [3]), aber ein grosser Unterschied bestand hier von Hause aus, der sich im Kaiserreich zu einer socialen Umwälzung ersten Ranges erweiterte. Es gab in Rom ein Freilassungsrecht, wie es die hellenische Welt nie gekannt, und für die Freigelassenen einen Uebergang zum vollen Bürgerthum, der schon in der zweiten Generation den Makel des Ursprunges

---

adiuta fortuna, sive libertini ante vos habentur sive servi sive exterarum gentium homines. Erigite audacter animos et quidquid in medio sordidi iacet transsilite: exspectat vos in summa magna nobilitas.

1) De clem. I, 18: Servis imperare moderate laus est et in mancipio cogitandum est non quantum ille impune pati possit, sed quantum tibi permittat aequi bonique natura. — Cum in servum omnia liceant, est aliquid quod in hominem licere commune ius animantium vetet. Vgl. Dio Chrysost. or. XIV u. XV.

2) Epp. 47, 1: libenter ex his qui a te veniunt cognovi familiariter te cum servis tuis vivere: hoc prudentiam tuam, hoc eruditionem decet. Servi sunt? immo homines. Servi sunt? immo contubernales. Servi sunt? immo humiles amici. — 8: vis tu cogitare istum quem servum tuum vocas ex iisdem seminibus ortum, eodem frui coelo, aeque spirare, aeque vivere, aeque mori? vgl. Laurent, Etudes sur l'histoire del' humanité III. S. 438 ff.

3) Servitutem mortalitati fere comparamus sagt Ulpian [L. 109. D. L. 17, s. Laurent S. 304] und meint damit, was die Griechen τὸ σῶμα nannten.

verwischte, in der dritten aber völlig austilgte. Durch das weit geöffnete Thor der römischen Manumission, durch die Ertheilung des Bürgerrechtes an die Freigelassenen, die spätestens mit der Censur des Appius Claudius zum verfassungsmässigen Staatsrecht wird, stieg die Masse der Leibeigenen zur Rechtsgleichheit mit den Freigeborenen nach und nach empor. In Athen ward der Freigelassene höchstens Metöke oder Halbbürger, anderwärts in Hellas gab es selbst solche Erhöhung nicht; in Rom ward er Vollbürger und damit hatte der Stand der Freien aufgehört eine Kaste zu sein, denn dem Unfreien war ermöglicht, aus einer Sache zum Menschen zu werden. Wohl hatten Gesetz und Sitte sich bemüht, dem immer mächtiger andrängenden Zustrom dieser neuen Bürger im Einzelnen Dämme entgegenzusetzen, es war umsonst gewesen; mit Beginn der Kaiserzeit griffen die Freigelassenen um sich wie eine Meeresfluth und als im Jahre 56 n. Chr. der Senat mit einem Antrag befasst ward, der darauf ausging, den Patronen ein Recht zum Widerruf einer durch Unwürdigkeit verwirkten Freilassung zu gewähren, da ward im Senat erklärt: es geht nicht mehr, »diese Menschenclasse ist schon zu weit verbreitet. Die Tribus und Decurien wimmeln von Freigelassenen, das dienende Personal der Magistrate und der Priester, die in der Stadt ausgehobenen Cohorten sind von ihnen erfüllt; der grösste Theil des Ritterstandes, sehr viele von den Senatoren stammen aus ihren Reihen ab; wollte man die Freigelassenen ausscheiden, so würde man mit Händen greifen können, wie der Stand der Freien ausgestorben ist. Nicht umsonst haben unsere Väter, als sie den Zutritt zu den Staatsämtern an die Geburt knüpften, gleichwohl die Freiheit zum Gemeingut erklärt«[1]. Und der Kaiser Nero entschied, dass kein Ausnahmsgesetz gegeben, dass es im Wesentlichen beim Alten gelassen wurde. In Sachen der Sklaven blieben die Kaiser der schönen Aufgabe getreu, die Anwälte derer zu sein, die sonst keinen Anwalt hatten. Claudius[2] erwies sich unerbittlich gegen Libertinen, die sich den Rang der Ritter anmassten und streng gegen undankbare Freigelassene, aber als einige Bürger kranke Sklaven auf der Insel des Aesculap ausgesetzt und dem Tode durch

1) Tac. Annal. XIII, 27: — late fusum id corpus; hinc plerumque tribus, decurias, ministeria magistratibus et sacerdotibus, cohortes etiam in urbe conscriptas, et plurimis equitum, plerisque senatoribus non aliunde originem trahi: si separentur libertini, manifestam fore penuriam ingenuorum. non frustra maiores cum dignitatem ordinum dividerent, libertatem in communi posuisse. Vgl. Friedländer, Sittengeschichte der Kaiserzeit I, 257 ff.

2) Suet 26. Vgl. Laurent a. a. O. S. 306—307.

Hunger und Elend preisgegeben hatten, bestimmte er, dass jeder also Ausgesetzte frei sei und nach seiner Genesung nicht mehr in die Gewalt des Herren zurückkehre; wer aber seinen Sklaven statt ihn auszusetzen, getödtet habe, sollte des Mordes schuldig sein. Unter Nero verbot ein vom Geiste der Stoa eingegebenes Gesetz, die lex Petronia, dass die Sklaven fernerhin zum Kampf mit wilden Thieren missbraucht würden. Hadrian nahm den Herren das Recht, ihre Sklaven zu tödten. Aehnliche Schutzgesetze gaben Antonin und Sever und nach ihnen fast jeder bedeutende Kaiser, bis unter Justinian das Werk dieser socialen Gesetzgebung soweit zum Abschluss kam, als dies die antike Welt aus eigener Kraft überhaupt vermochte. Alles aber, was diese mit ihrer Gesetzgebung und ihrer Philosophie fertig brachte, beschränkte sich doch auf Linderung des Looses der Leibeigenen, auf Erleichterung des Uebertrittes der einzelnen Sklaven in den Stand der Freien und der Bürger, auf allmälige Gleichstellung der Freigewordenen mit ihren früheren Gebietern. An eine förmliche Aufhebung der Sklaverei, an eine Abschaffung der Leibeigenschaft im modernen Sinne hat auch in dieser Zeit kein Mensch gedacht, die heidnische Philosophie auf der höchsten Stufe ihrer humanen Entwickelung so wenig, als das Christenthum, die Religion der Menschenliebe und der Barmherzigkeit. Wie völlig fern dieser Gedanke dem ganzen Alterthum gelegen hat, das sieht man aus dem schlagenden Beispiel des Stoikers Epiktet.

Die Kaltherzigkeit anderer Philosophen in der Sklavenfrage mag man dem Umstande zu Gute halten wollen, dass ihnen unmöglich war, sich in das Loos der Unglücklichen hineinzudenken. Dieser Philosoph aber war selber Sklave gewesen, hatte an sich und seinen Schicksalsgenossen erfahren, was Leibeigenschaft sei und dennoch suchen wir in Allem, was uns sein Schüler Arrian aus seinen Vorträgen und Gesprächen überliefert, vergebens nach dem Schmerzensschrei der zertretenen Menschenwürde, den wir, wenn irgendwo, hier zu vernehmen erwarten müssten. Die absolute Selbstentäusserung der Philosophie des »Dulde und Entsage«[1], die der Sklave des gelehrten Freigelassenen Epaphroditos in den Vorträgen des Musonius Rufus kennen und begeistert lieben gelernt, erschien ihm vor wie nach seiner Freilassung als die Lösung aller Räthsel des Lebens wie der Tugend für Freie und Unfreie. Dies Wissen, nach dem Vorbild der grossen Meister Sokrates und Zenon in Können umgesetzt, war sein einziges Ideal. Dem Herrn,

1) ἀνέχου καὶ ἀπέχου, Gell. N. Att. XVII, 19.

der seinen Sklaven misshandelt, ruft er zu: Gedenke, dass er Dein Bruder ist, dass er Zeus zum Ahnherrn hat und entsprungen ist demselben göttlichen Samen wie Du auch [1]; aber er denkt nicht daran, an der Einrichtung der Sklaverei selbst zu rütteln. Das grösste Unheil derselben sieht er nicht in dem Loose der Unfreien, sondern in dem Fluch sittlichen Verderbens [2], das die Freien davon erfahren — ein tiefer Gedanke, auf den vor ihm kein antiker Philosoph verfallen ist. In Wahrheit ist in der Sklaverei der Giftkeim zu den schlimmsten Lastern zu suchen, an denen die antike Gesellschaft langsam dahinsiecht. Eine Gesellschaftsordnung, die die Menschennatur verleugnet, lastet schwer auf denen, die ihr das Opfer ihres Daseins bringen müssen, aber die tiefe sittliche Krankheit, die sie erzeugt, rächt dies Opfer wieder an denen, denen es gebracht wird. Das Heilmittel einer grossen gesetzgeberischen Befreiungsthat, dessen Empfehlung wir erwarten, kommt dem Stoiker nicht in den Sinn. »Wer sind, fragt er, die wirklichen Sklaven? Alle die, welche den Besitz äusserer Güter für ein Glück halten und dadurch abhängig werden von Sachen und denen, die darüber gebieten. Wer aber sind die wahrhaft freien Wesen? Die, die nicht in der Knechtschaft äusserer Güter sind; sie sind frei, wenn auch ihr Körper in der Gewalt eines Anderen wäre. Das ist der einzige Weg, der zur Freiheit führt« [3]. Und so ist denn auch die einzige

1) Dissert. I, 13, 3—4: ἀνδράποδον, οὐκ ἀνέξῃ τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ σαυτοῦ, ὃς ἔχει τὸν Δία πρόγονον, ὥσπερ υἱὸς ἐκ τῶν αὐτῶν σπερμάτων γέγονε, καὶ τῆς αὐτῆς ἄνωθεν καταβολῆς; ἀλλ' εἰ ἔν τινι τοιαύτῃ χώρᾳ κατετάγης ὑπερεχούσῃ, εὐθὺς τύραννον καταστήσεις σεαυτόν; οὐ μεμνήσῃ τίς εἶ καὶ τίνων ἄρχεις; ὅτι συγγενῶν, ὅτι ἀδελφῶν φύσει, ὅτι τοῦ Διὸς ἀπογόνων;

2) Fragm. 42. 43: ὃ φεύγεις παθεῖν, τοῦτο μὴ ἐπιχείρει διατιθέναι. φεύγεις δὲ δουλείαν, φυλάσσου τὸ δουλεύεσθαι. ὑπομένων γὰρ δουλεύεσθαι, αὐτὸς ὑπάρχειν πρότερον ἔοικας δοῦλος οὔτε γὰρ κακία ἀρετῇ κοινωνεῖ, οὔτε ἐλευθερία δουλείᾳ. — ὥσπερ ὁ ὑγιαίνων οὐκ ἂν ὑπὸ νοσούντων βούλοιτο θεραπεύεσθαι, οὔτε τοὺς συνοικοῦντας ἑαυτῷ νοσεῖν· οὕτως οὔτε ἐλεύθερος ἀνάσχοιτ' ἂν ὑπὸ δούλων ὑπηρετεῖσθαι, ἢ τοὺς συμβιοῦντας ἑαυτῷ, δουλεύειν.

3) Dissert. IV, 1. 128—31: ὁ ἀκώλυτος ἄνθρωπος ἐλεύθερος — τίς δ' ἀκώλυτος; ὁ μηδενὸς τῶν ἀλλοτρίων ἐφιέμενος. τίνα δ' ἀλλότρια; ἃ οὐκ ἔστιν ἐφ' ἡμῖν, οὔτ' ἔχειν οὔτε μὴ ἔχειν, οὔτε ποιὰ ἔχειν, ἢ πῶς ἔχοντα. οὐκοῦν τὸ σῶμα ἀλλότριον, τὰ μέρη αὐτοῦ ἀλλότρια, ἡ κτῆσις ἀλλοτρία. ἂν οὖν τινι τούτων ὡς ἰδίῳ προσπαθῇς, δώσεις δίκας ἃς ἄξιον τὸν τῶν ἀλλοτρίων ἐφιέμενον. αὕτη ἡ ὁδὸς ἐπ' ἐλευθερίαν ἄγει, αὕτη μόνη ἀπαλλαγὴ δουλείας, τὸ δυνηθῆναί ποτ' εἰπεῖν ἐξ ὅλης ψυχῆς, τὸ

'Αγοῦ δέ μ' ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη
ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμὶ διατεταγμένος.

An einer vorhergehenden Stelle desselben Kapitels wird gar ausgeführt, wie die Sklaven, wenn sie wirklich frei würden, doch nur vom Regen in die Traufe kämen. 33—38:

ὁ δοῦλος εὐθὺς εὔχεται ἀφεθῆναι ἐλεύθερος. Διὰ τί; — ὅτι φαντάζεται, μέχρι τοῦ νῦν, διὰ τὸ μὴ τετυχηκέναι τούτου, ἐμποδίζεσθαι καὶ δυσροεῖν. ἂν ἀφεθῶ, φησίν, εὐθὺς πᾶσα

Sklavenemancipation, die der ehemalige Sklave vertreten möchte, die innere Wiedergeburt einer sittlich befreiendeu Philosophie, die Allem entsagt und Alles duldet.

Es ist von grosser Bedeutung für unser Urtheil über Aristoteles' Stellung zur Sklavenfrage zu wissen, was so manches Jahrhundert später darüber gedacht worden ist, nachdem die humane Idee inzwischen unleugbare Fortschritte gemacht hat. Das Erstaunen darüber, dass der Stagirit sich nicht entschliessen kann zu dem Geständniss, auch der Sklave ist ein Mensch, muss sich vermindern, sobald man gewahrt, dass vor Seneca kein namhafter Philosoph des Alterthums das offen ausgesprochen hat. Das Befremden darüber, dass in dieser langen Zeit der Gedanke an die Abschaffung der Sklaverei in keines Menschen Sinn gekommen ist, muss ein Ende nehmen, sobald man weiss, dass ein hochbegabter Philosoph, der selbst des Sklavenlooses Schmach und Niedrigkeit getragen, weit entfernt war von irgend einem Vorschlag dieser Art.

Vollständige Klarheit aber über das hier vorliegende Verhältniss zwischen Ideal und Wirklichkeit wird entstehen, wenn sich ergiebt, dass selbst das Christenthum zu dieser grossen Lebensfrage der alten Welt im Wesentlichen nicht anders gestanden hat, als der Stoiker Epiktet, dass Martin Luther formell ganz im Rechte war, wenn er gegen die Bibelcitate der zwölf Bauernartikel sagte: »Es soll kein Leibeigner mehr sein, weil uns Christus alle befreit hat? Was ist das? Das heisst christlich Freiheit ganz fleischlich machen. — Leset St. Paul, was der von den Knechten lehrt, die zu der Zeit alle Leibeigne waren. Darum ist dieser Artikel stracks wider das Evangelium und räubisch«.

Es ist nicht anders. Die allmälige Abschaffung der Sklaverei ist die gemeinsame That der christlichen Liebe und des germanischen Freiheitsgeistes, und über achtzehn Jahrhunderte haben nach dem Tode Christi verstreichen müssen, bis sie im ganzen Umfange der christlichen Welt zum endgiltigen Abschluss kam. Aber eine unmittelbare Lehre Christi, seiner Jünger oder

εὔροια, οὐδενὸς ἐπιστρέφομαι, πᾶσιν ὡς ἴσος καὶ ὅμοιος λαλῶ, πορεύομαι, ὅπου θέλω, ἔρχομαι ὅθεν θέλω, καὶ ὅπου θέλω. εἶτα ἀπηλευθέρωται καὶ εὐθὺς μὲν οὐκ ἔχων ποῖ φάγῃ, ζητεῖ τίνα κολακεύσει, παρὰ τίνι δειπνήσει · εἶτα ἢ ἐργάζεται τῷ σώματι καὶ πάσχει τὰ δεινότατα. κἂν σχῇ τινα φάτνην, ἐμπέπτωκεν εἰς δουλείαν πολὺ τῆς προτέρας χαλεπωτέραν · ἢ καὶ εὐπορήσας ἄνθρωπος ἀπειρόκαλος πεφίληκε παιδισκάριον καὶ δυστυχῶν ἀνακλαίεται καὶ τὴν δουλείαν ποθεῖ. Τί γάρ μοι κακὸν ἦν; ἄλλος μ' ἐνέδυεν, ἄλλος μ' ὑπέδει, ἄλλος ἔτρεφεν, ἄλλος ἐνοσοκόμει, ὀλίγα αὐτῷ ὑπηρέτουν. νῦν δὲ τάλας οἷα πάσχω, πλείοσι δουλεύων ἀνθ' ἑνός;

der Kirchenväter ist sie ebensowenig wie die irgend eines heidnischen Denkers.

Ein »neues Gebot«[1]) war es allerdings, das Christus seinen Jüngern gab, als er ihnen sagte: »Liebet Eure Feinde, segnet die Euch fluchen, thut wohl denen, die Euch hassen, bittet für Die, so Euch beleidigen und verfolgen!«[2]); neu für die Juden, die die Liebe in diesem Sinne nicht kannten, und neu für die Heiden, die sich ihrer schämten. Die heidnische Philosophie hatte sich mit unsäglicher Mühe und Arbeit hinaufgeläutert bis zur Erkenntniss des Sittengesetzes, das Menschenachtung zur Pflicht macht. Die Menschenliebe, wie sie Christus predigt, die Seligkeit des Helfens und Duldens, des Verzeihens und des Segnens um Gottes Willen, die heilige Nächstenliebe, für die die gute That werthlos ist, wenn sie nicht aus einem warmen Herzen quillt — sie ist die unsterbliche Eroberung des Christenthums. Davon hat das Heidenthum keine Ahnung gehabt. Seine erleuchtesten Sprecher befahlen die Nächstenhilfe, aber sie wissen nichts von der Nächstenliebe, und der ganze Inbegriff von Empfindungen, als dessen Perle sie uns erscheint, dünkt ihnen nur ärmliche Schwäche. Der Weise, sagt Seneca an einer überaus charakteristischen Stelle, wird fremden Thränen zu Hilfe kommen, aber theilen wird er sie nicht; er wird dem Schiffbrüchigen die Hand reichen, dem Heimathlosen ein gastliches Obdach, dem Dürftigen sein Almosen geben und zwar nicht in der beleidigenden Weise wie die, die Mitleid heucheln, während sie sich ekeln vor dem Leidenden und Angst haben, er möchte sie berühren, sondern wie ein Mensch dem Menschen giebt vom gemeinsamen Schatze. Aber er wird das thun unbewegten Sinnes und ohne eine Miene dabei zu verziehen. Der Weise wird nicht Mitleid haben, sondern helfen. — Ein mitleidiges Herz ist das Laster der Gemüther, die allzu bange werden im Leid: wer das von dem Weisen verlangt, der muthet ihm zu, dass er flenne und heule bei dem Begräbnisse fremder Leute«[3]). Das ist der Unterschied zwischen

1) Ev. Joh. XIII. 34—35.

2) Ev. Matth. V. 44 (Bergpredigt).

3) De clem. II, 6: succurret alienis lacrimis, non accedet: dabit manum naufrago, exuli hospitium, egenti stipem, non hanc contumeliosam qua pars maior horum qui se misericordes videri volunt abicit et fastidit quos adiuvat contingique ab his timet, sed ut homo homini ex communi dabit. — sed faciet ista tranquilla mente, voltu suo. Ergo non miserebitur sapiens, sed succurret, sed proderit, in commune auxilium natus ac publicum bonum ex quo dabit cuique partem — misericordia vitium est animorum nimis miseria paventium: quam si quis a sapiente exigit, prope est, ut lamentationem exigat et in alienis funeribus gemitus.

der Moral der Stoa und des Christenthums gerade in dem Punkte, wo sie sich am nächsten berühren. Es ist nicht schwer zu entdecken, bei welcher von beiden die Sklaven sich besser befanden, ob bei derjenigen, die befahl, ihnen wohl zu thun und mitzutheilen, aber mit abgewandtem Gesicht und kühl bis ans Herz hinan oder bei derjenigen, die sie bezeichnete und behandelte als Glieder einer durch das Band derselben Liebe verknüpften Familie. Ebenso wenig ist zu verkennen, dass die christliche Moral die Bahn geöffnet hat, auf der aus einer idealen Erlösung früher oder später mit innerer Nothwendigkeit ihre rechtliche und thatsächliche hervorgehen musste. Aber es ist nothwendig, die oft übersehene Thatsache festzustellen, dass das Christenthum an sich über die Grenzen einer idealen Sklavenemancipation keineswegs hinausgegangen ist.

Die neue Lehre, mit deren Auftreten in unseren Augen die grosse Revolution der Ideen der Freiheit, Gleichheit und Einheit des Menschengeschlechtes gegen die Kastenordnung der antiken Staaten und Religionen beginnt, hat nirgends feindseligere Aufnahme gefunden als gerade bei dem gedrückten Theile der antiken Welt. Aus den Reihen der Sklaven gingen jene Verläumder hervor, die die Christen anklagten, sie ässen Menschenfleisch und trieben Blutschande bei ihrem unterirdischen Gottesdienst. Sie waren es, die ihre christlichen Herren terrorisirten, dass sie nicht wagten, die Götzenbilder auf ihren Feldern umzustürzen und öffentlich zu thun, was vor ungezählten Argusaugen nur in tiefster Verborgenheit sicher war. Die Sklaven konnten in der Predigt des Evangeliums keine Predigt ihrer Erlösung erkennen, denn Christus wollte sie keineswegs von dem Drucke der leiblichen Knechtschaft befreien. Das Christenthum unternahm keine Umwälzung in der Gesellschaft; es nahm alle bestehenden Ordnungen hin, selbst die Sklaverei [1]).

Es ist nichts weniger als die Sprache eines Demagogen, in der der Apostel Paulus zu den Sklaven spricht. »Ein Jeglicher, schreibt er an die Korinther, bleibe in dem Berufe, darinnen er berufen ist. Bist Du ein Knecht (Sklave) berufen, sorge Dir nicht; doch kannst Du frei werden, brauche des viel lieber. Denn wer ein Knecht berufen ist, in dem Herrn, der ist ein Gefreiter des Herrn; desselbigen gleichen, wer ein Freier berufen ist, der ist ein Knecht Christi« [2]). Was unter

1) Laurent, Etudes IV, 116 ff.

2) 1. Cor. 7, 20: ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω. 21. δοῦλος ἐκλήθης, μή σοι μελέτω· ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. 22. ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν· ὁμοίως καὶ ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλός στι Χριστοῦ.

dem Verbleiben in dem von Gott angeordneten Berufe gemeint ist, tritt schärfer in anderen Stellen hervor. In dem ersten Briefe an Timotheus heisst es: »die Knechte, so unter dem Joche sind, sollen ihre Herren aller Ehren werth halten, auf dass nicht der Name Gottes und die Lehre verlästert werde. Welche aber gläubige Herren haben, sollen dieselben nicht verachten (mit dem Schein), dass sie Brüder sind, sondern sollen vielmehr dienstbar sein, dieweil sie gläubig und geliebet und der Wahrheit theilhaftig sind. Solches lehre und ermahne«[1]).

Und in dem Briefe an die Epheser kommt sogleich nach der Mahnung an die Kinder: seid gehorsam euren Eltern in dem Herrn, und der an die Väter: reizet eure Kinder nicht zum Zorn! die Mahnung an die Sklaven: »seid gehorsam euren leiblichen Herren, mit Furcht und Zittern, in Einfältigkeit eures Herzens, als Christen. Nicht mit Dienst allein vor Augen, als den Menschen zu gefallen, sondern als die Knechte Christi, dass ihr solchen Willen Gottes thut von Herzen, mit gutem Willen. Lasset euch drücken, dass ihr dem Herrn dienet und nicht den Menschen. Und wisset, was ein Jeglicher Gutes thun wird, das wird er von dem Herrn empfangen, er sei ein Knecht oder ein Freier«[2]).

Aehnliche Ermahnungen ergehen an die Herren, die ihrerseits nicht vergessen sollen[3]), dass auch sie einen Herrn im Himmel haben, vor dem kein Ansehen der Person gilt. Aus alle dem geht hervor, dass das Christenthum das Institut der Sklaverei nicht erschütterte, sondern ihm einen neuen Geist, den Geist idealer Menschenliebe, einhauchen wollte. Je mehr das aber gelang, je mehr sich das Verhältniss zwischen Freien und Unfreien veredelte durch eine religiöse Liebesgemeinschaft, wie sie bei der Feier des Abendmahls sichtbar hervortrat, desto sicherer war die Fortdauer der Gesellschaftsordnung befestigt, die auf die Leibeigenschaft gebaut war. Wie sehr dem

---

1) c. VI, 1: ὅσοι εἰσὶν ὑπὸ ζυγὸν δοῦλοι, τοὺς ἰδίους δεσπότας πάσης τιμῆς ἀξίους ἡγείσθωσαν, ἵνα μὴ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ καὶ ἡ διδασκαλία βλασφημῆται. 2. οἱ δὲ πιστοὺς ἔχοντες δεσπότας μὴ καταφρονείτωσαν, ὅτι ἀδελφοί εἰσιν, ἀλλὰ μᾶλλον δουλευέτωσαν, ὅτι πιστοί εἰσιν καὶ ἀγαπητοί, οἱ τῆς εὐεργεσίας ἀντιλαμβανόμενοι. ταῦτα δίδασκε καὶ παρακάλει.

2) VI, 5: οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε τοῖς κυρίοις κατὰ σάρκα μετὰ φόβου καὶ τρόμου, ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας ὑμῶν ὡς τῷ Χριστῷ. 6. Μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλείαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ὡς δοῦλοι τοῦ Χριστοῦ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐκ ψυχῆς. 7. Μετ εὐνοίας δουλεύοντες ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις, 8. εἰδότες ὅτι ὃ ἐάν τι ἕκαστος ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομίσεται παρὰ κυρίου εἴτε δοῦλος, εἴτε ἐλεύθερος. Vgl. fast wörtlich Coloss. III, 22—24.

3) ib. 9: εἰδότες ὅτι καὶ ὑμῶν αὐτῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς, καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστι παρ' αὐτῷ.

Christenthum nach dieser Seite nicht der Umsturz, sondern die Erhaltung des Bestehenden am Herzen liege, haben dann die Kirchenväter mit der allergrössten Schärfe ausgesprochen. »Der Sklave, sagt Ignatius, soll gar nicht den Wunsch hegen, frei zu werden; statt sich in Dünkel aufzublähen, wenn er sich in den christlichen Versammlungen mit seinem Herrn zusammenfindet, soll er mit um so grösserem Eifer dienstbar sein, um sich der wahren Freiheit würdig zu machen«. Das gilt ohne Unterschied gegenüber heidnischen wie christlichen Herren. »Jesus Christus, sagt Augustin, ruft die Sklaven nicht zur Freiheit auf; er verwandelt vielmehr die schlechten Sklaven in gute Diener; er lehrt die Sklaven sich ihren Herren anzuschliessen, weniger durch die Noth ihrer Lage, als durch die Lust der Pflicht«. Ja Isidorus sagt: »Wenn Du Sklave bist und Du bist zum Glauben berufen, sei nicht unzufrieden mit Deinem Loose, es ist kein unglückliches. Ich rathe Dir sogar: wenn Du frei sein könntest, so ziehe vor, Sklave zu bleiben« [1]).

Das war die Freiheit, die das Christenthum den Unfreien predigte. Wenn die Verkünder der neuen Lehre ihnen sagten wie Augustin: tragt euer Loos in Geduld, bis die Ungleichheit von selbst aufhört und alle menschliche Herrschaft vernichtet und Gott Alles in Allem wird geworden sein [2]), so mag das den Leidenschaftlichen unter ihnen ähnlich vorgekommen sein, wie es den deutschen Bauern vorkam, als Luther ihnen zurief: Euer Thun ist unchristlich. Leiden, Leiden, Kreuz, Kreuz, das ist des Christen Recht. Rufet Gott an und harret, bis er euch einen Mosen sende, der mit Zeichen und Wunder beweist, dass er von Gott gesandt sei! Gewiss war so viel, die Lehre war conservativ aufs Aeusserste und unterschied sich in den Augen der Heiden in nichts Wesentlichem von der Weisheit der besten unter ihren eigenen Philosophen. Hatte das Christenthum die Sklaverei, wie sie bestand, einmal zu Recht anerkannt, so musste auch seine Ansicht über ihren Ursprung ziemlich genau mit der des Aristoteles und seiner Anhänger zusammenfallen. »Die erste Ursache der Sklaverei, entwickelt Augustin in seinem Gottesstaat, ist die Sünde, welche den Menschen dem Menschen unterwirft und das geschieht nur nach dem Urtheil Gottes, der keines Unrechts fähig ist. Nach der natürlichen Ordnung, in der Gott den Menschen geschaffen, war Niemand Sklave des Menschen oder der

1) Die Stellen citirt Laurent IV, 117—118: Ignat. ad Polyc. c. 5. August. de morib. Eccl. Cath. §. 63. Isid. Pel. Epist. IV, 12.

2) August. de civ. Dei XIX, 15. extr.

Sünde: aber die Sklaverei, die eine Strafe ist, ward auferlegt durch das Gesetz, welches befiehlt, die natürliche Ordnung zu erhalten, und verbietet, sie zu stören, weil, wenn man nichts gegen dies Gesetz gethan hätte, die Sklaverei auch nichts zu strafen fände«[1]).

Setzt man an die Stelle dessen, was Augustin unter dem Namen »Sünde« für die Entstehung der Sklaverei verantwortlich macht, das, was Aristoteles den »Willen der Natur« genannt hat, so kommt man mittelst eines Umwegs auf dasselbe Gesetz einer nach menschlichem Ermessen ewigen Sklaverei zurück, das der heidnische Denker nachweisen wollte.

Dieser kurze Ueberblick des Laufs, den die Ansichten über die Sklaverei in beiläufig sechs Jahrhunderten zurückgelegt haben, wird geeignet sein, die Stellung des Aristoteles zu der Frage in einem anderen Lichte erscheinen zu lassen, als das möglich ist, wenn man den erwähnten Abschnitt des zweiten Buches seiner Politik für sich allein betrachtet. Mit der Logik, die zum Naturgesetz stempeln wollte, was in unseren Augen die Unnatur selber ist, sind wir scharf ins Gericht gegangen. Ueber den Grundirrthum aber, aus dem alle Fehlschüsse sich von selbst ergeben, wird man milder urtheilen, wenn man sich überzeugt hat, wie die einmal seit uralter Zeit zu Recht bestehende Ordnung der antiken Gesellschaft einen Zauberbann um die Geister gelegt, aus dem keine heidnische Philosophenschule und keine christliche Speculation einen praktischen Ausweg zu finden vermochte. Die Idee der Humanität ist eben keine Erfindung grosser Geister, keine Offenbarung, die irgendwo und irgendwann fertig vom Himmel fiele, sondern das langsam reifende Werk jener unablässigen Arbeit, die sich in der Erziehung der Menschheit vollzieht.

---

1) ib. Prima ergo servitutis causa peccatum est: ut homo homini conditionis vinculo subiugetur, quod non fit nisi Deo iudicante apud quem non est iniquitas. — Nullus autem natura in qua prius Deus hominem condidit, servus est hominis aut peccati. Verum et poenalis servitus ea lege ordinatur qua naturalem ordinem conservari iubet, perturbari vetat: quia si contra eam legem non esset factum, nihil esset poenali servitute coercendum.

III.

Das Wirthschaftsleben gemäss dem Naturgesetz.

Freie und unfreie Arbeit in der Wirthschaftslehre. — Naturwüchsige Güterquellen. Eigenthumsrecht und Arbeit. — Künstliche Güterquellen. Tausch und Geld. — Geld- und Kapitalwirthschaft. — Hauswirthschaft und Staatswirthschaft.

§. 1.

Freie und unfreie Arbeit in der Wirthschaftslehre.

Man würdigt gewöhnlich nicht in allen Consequenzen den ganz eigenartigen Charakter, den das gesammte wirthschaftliche Leben der Alten und folglich auch ihre wirthschaftliche Lehre durch die einfache Thatsache der ausschliesslichen Sklavenarbeit empfangen hat. Eine ihrer unmittelbarsten Folgen war die, dass das Alterthum gar keinen Begriff wirthschaftlicher Arbeit in unserem Sinne gekannt hat noch kennen konnte. Man denke sich einmal diesen Begriff aus der heutigen Wirthschaftslehre hinweg und man erkennt rasch, dass ihr damit das Auge ausgestossen wäre. Sie zählt mancherlei Güterquellen auf, und wenn man genau zusieht, so ist eine darunter die Quelle aller übrigen, mindestens keine denkbar ohne sie, und diese eine ist eben die Arbeit. Es giebt keine Bodenrente ohne Arbeit. Das Capital ist der gesammelte Ertragsüberschuss gediehener Erwerbsarbeit; Unternehmergewinn nur ein anderer Name für die Belohnung jener geistigen Arbeit, die durch glückliche Wahl von Zeit, Ort und Zweck verbundenen Einzelleistungen einen erhöhten Gesammtertrag entlockt. Die Schätze der Erde sind todt, bis die Arbeit des Menschen sie zu Gütern und Werthen erhebt. Die Kräfte der Natur sind wilde Gewalten, bis die Arbeit des Menschen sie bändigt und dem Dienste



seiner Zwecke unterwirft. Was die Erde in ihrem Schosse birgt, was in der Naturwelt keimt und sprosst — die Arbeit des Menschen ist der Zauberstab, der die Quelle des Reichthums daraus hervorsprudeln lässt. Eine strenge Scheidung zwischen stofflicher und geistiger Arbeit ist weder begrifflich noch geschichtlich durchführbar. Die eine bedingt die andere. Jeder auch der geringsten Arbeit ist anzusehen, ob sie mit Zweckbewusstsein, d. h. mit Hilfe eines nicht mechanischen, sondern geistigen Elements gemacht ist, mag dies letztere in noch so geringem Grade dabei erforderlich gewesen sein. Auf den niederen Stufen des Daseins überwiegt die erstere, auf den höheren überwiegt die letztere. Auf der Verbindung, der Durchdringung Beider ruht das, was wir den Adel der Arbeit nennen können.

Das ist der Segen, den die moderne Menscheit der freien Arbeit verdankt. Und um diesen Segen, sammt Allem, was ihn trägt und was er wieder erzeugt, war das Alterthum gebracht durch die Sklavenarbeit. Sie hatte zur ganz unvermeidlichen Folge die Verachtung der leiblichen, die Verkennung der geistigen Arbeit, und damit war es um die legitime Stelle, die der Arbeit als solcher im Haushalt der Gesellschaft zukommt, überhaupt geschehen.

In Hesiod's »Werken und Tagen« steht ein Hymnos auf die Arbeit, der den Sklavenzüchtern späterer Jahrhunderte vorgekommen sein mag wie eine Stimme aus dem Grabe einer untergegangenen Welt. Man kann im Geschmack jener patriarchalischen Zeit nicht wärmer das Glück und den Segen der späterhin so verschrieenen persönlichen Arbeit preisen, nicht schärfer verurtheilen, was nachher als die des freien Mannes allein würdige Musse von Denkern und Dichtern gefeiert wird, als dies in diesen schlichten Versen geschieht. »Arbeite, heisst es da, o Perses, damit Dich hasse der Hunger, Dir gnädig sei die bekränzte Demeter und Dir fülle mit Habe die Scheune. Denn dem, der die Arbeit scheut, wohnt der Hunger im Hause. Göttern und Menschen verhasst lebt der Arbeitlose, der verkrüppelten Drohne vergleichbar, die in trägem Müssiggang fleissiger Bienen mühseligen Erwerb verzehrt; Dir liege angemessene Arbeit am Herzen, damit Dir nicht fehle die Fülle der Nahrung. Die Arbeit schafft Heerden und Reichthum, die Arbeit gewinnt der Unsterblichen Huld, die Arbeit schändet nicht, Müssiggang aber entehrt[1]. Das Zeitalter des Homer

1) Hesiod. ἔργα κ. ἡμέραι 298—30:
ἀλλὰ σύ γ' ἡμετέρης μεμνημένος αἰὲν ἐφετμῆς
ἐργάζευ, Πέρση, δῖον γένος, ὄφρα σε λιμὸς

und Hesiod kannte nicht, was die Epigonen als Banausie bezeichneten und verachteten. Diese begriffen nicht mehr, wie es für einen Fürsten gleich Odysseus hatte rühmlich sein können, dass er sein eigener Schnitter und Pflüger, sein eigener Schiffbauer und Tischler war[1]. Sklaven haben die Herren wohl auch gehabt, und manche bewegliche Klage über das Elend der Kriegsgefangenen, die Leibeigene ihrer Besieger wurden, dringt auch aus jener Zeit herüber. Aber eine Sklaverei, einen Sklavenhandel und eine scharfgeschiedene Sklavenarbeit hat es nicht gegeben. Der gelehrte Stoiker Chrysippos erkannte einen Beweis tiefer Verweichlichung seines Geschlechtes darin, dass es, von Sklaven und Sklavinnen bedient, bequem zu Tische lag, während die Fürsten der Heroenzeit eine Ehre darin gesehen hatten, das Amt des Mundschenken, des Fleischzertheilers und des Küchenmeisters selber mit Kunst und Geschmack zu versehen, Verrichtungen, deren in den Tagen ausschliesslichen Sklavendienstes jeder Freie sich hätte schämen müssen[2]. Das eigentlich Unterscheidende zwischen dem Sonst und Jetzt liegt nicht bloss darin, dass damals der vornehme Stand der Gesellschaft arbeitete, sondern darin, dass die Arbeit als solche geehrt, geachtet und geliebt ward, dass die Göttersöhne ihre Auszeichnung, ihren Vorzug darin suchten, und dass der Dichter das als selbstverständlich behandelte. Die vielen herrlichen Bilder, die die homerische Sprache von Acker- und Gartenbau, Wein-

---

ἐχθαίρῃ, φιλέῃ δέ σ' ἐϋστέφανος Δημήτηρ
αἰδοίη, βιότου δὲ τεὴν πίμπλῃσι καλιήν·
λιμὸς γάρ τοι πάμπαν ἀεργῷ σύμφορος ἀνδρί.
τῷ δὲ θεοὶ νεμεσῶσι καὶ ἀνέρες, ὅς κεν ἀεργὸς
ζώῃ, κηφήνεσσι κοθούροις εἴκελος ὁρμήν,
οἵ τε μελισσάων κάματον τρύχουσιν ἀεργοὶ
ἔσθοντες· σοὶ δ' ἔργα φίλ' ἔστω μέτρια κοσμεῖν
ὥς κέ τοι ὡραίου βιότου πλήθωσι καλιαί.
ἐξ ἔργων δ' ἄνδρες πολύμηλοί τ' ἀφνειοί τε,
καί τ' ἐργαζόμενος πολὺ φίλτερος ἀθανάτοισιν·
ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος.

1) Odyss. XIII, 365. V, 243. XXIII, 189. Hermann, Privatalterth. II. Aufl. S. 340.

2) Athenaeus I, p. 18 a—b: ἐς τὸ πρέπον δὲ Ὅμηρος ἀφορῶν, τοὺς ἥρωας οὐ παρήγαγεν ἄλλο τι δαινυμένους ἢ κρέα καὶ ταῦτα ἑαυτοῖς σκευάζοντας· οὐ γὰρ ἔχει γέλωτα οὐδ' αἰσχύνην, ὀψαρτύοντας αὐτοὺς καὶ ἕψοντας ὁρᾶν. ἐπετήδευον γὰρ τὴν αὐτοδιακονίαν καὶ ἐκαλλωπίζοντο, φησὶ Χρύσιππος, τῇ ἐν τούτοις εὐστροφίᾳ. Ὀδυσσεὺς γοῦν δαιτρεῦσαί τε καὶ πῦρ νῆσαι, οἷος οὐκ ἄλλος, δεξιὸς εἶναι φησί. καὶ ἐν Λιταῖς (Ilias IX) δὲ Πάτροκλος οἰνοχοεῖ καὶ Ἀχιλλεὺς πάντα εὐτρεπίζει. καὶ Μενελάου δὲ τελοῦντος γάμους, ὁ νυμφίος Μεγαπένθης οἰνοχοεῖ. Νῦν δὲ ἐπὶ τοσοῦτον ἐκπεπτώκαμεν, ὡς κατακεῖσθαι δαινύμενοι.

und Viehzucht und jederlei feinerer Arbeit entlehnt, die eingehende technische Kenntniss, die liebevolle Detailmalerei, mit der das göttliche Kunstwerk des Hephästos, der Schild des Achilleus, geschildert wird, die vielen Angaben, die uns melden von Bearbeitung der Metalle, des Elfenbeins, des Flachses, von Verfertigung der Zeuge, von dem Verfahren beim Schiffbau und den Anfängen der musischen Künste[1]) u. s. w. — das Alles zeugt von der vollen Ebenbürtigkeit des gesammten Arbeitslebens im Haushalt der Gesellschaft jener Tage, von einer Achtung vor seinen geistigen und sittlichen Elementen, einem Verwachsensein mit allen Idealen, von dem sich in der Literatur des späteren Hellas auch nicht die leiseste Spur mehr entdecken lässt.

Mit plastischer Anschaulichkeit beschreibt Homer Kunstwerke, die nur sein Dichterauge gesehen hat und die herrlichen Schöpfungen, mit denen Phidias und Polyklet die Akropolis des Perikles ausgeschmückt und zum blendenden Mittelpunkt hellenischer Kunst umgeschaffen haben, sind für die Literatur ihrer gebildetsten Zeitgenossen so gut wie gar nicht vorhanden. Noch in den Tagen des Plutarch und des Lukian war es einem Kalokagathos höchstens gestattet, seine Freude zu haben an den Werken fremden Fleisses und fremder Kunst, aber es galt für unanständig, selber ein Künstler zu sein oder auch nur sein zu wollen[2]). Selbst Phidias und Polyklet galten diesem Dünkel für Banausen, selbst die persönliche Ausübung von Musik und Poesie lag unter diesem Bann und wenn die ewige Bestimmung grosser Culturvölker scheitern könnte an den Irrthümern der Theoretiker und den Vorurtheilen der Stände, so würde Hellas weder Bildner, Baumeister und Maler, noch Dichter hervorgebracht haben.

Das Alles war die Folge des ungeheuren Umschwungs, den die Einführung der ausschliesslichen Sklavenarbeit zur Folge gehabt. Der Vorgang selbst war kein Zufall, sondern in dem Gebot der Verhältnisse durchaus begründet. Der bürgerliche Staat, der sich auf den Trümmern der Heroenherrlichkeit aufbaute, forderte von seinen vollberechtigten Gliedern eine Musse, die sich mit persönlicher Arbeit auf dem Felde und in der Werkstatt schlechterdings nicht mehr vertrug. Die grosse Industrie brauchte beseelte Maschinen in Masse, die der Sklavenhandel aus den Barbarenländern heranführte, die das Kriegsrecht aus den Hellenen selbst immer neu ergänzte. Den Nöthigungen,

1) S. Friedreich, Die Realien in der Iliade und Odyssee. Erlangen 1851. S. 222 ff. 265 ff. 283 ff.

2) Athen und Hellas II, 101.

die das Leben des Bürgerthums in den kleinen Stadtrepubliken umgaben, war nicht mehr zu entrinnen; der Bedarf an Arbeitern, den der Haushalt jedes Einzelnen wie die grossen gewerblichen Unternehmungen forderten, war anderweitig nicht mehr zu beschaffen. Aber ganz unvermeidlich war nun auch, dass, da fast alle Arbeit von unfreien Händen verrichtet ward, jegliche Verrichtung, die nicht zu den Pflichten des Bürgers gehörte, dem Makel der Unebenbürtigkeit verfiel, dass die Befreiung von jeder gewerblichen Arbeit ein unveräusserliches Menschenrecht jedes Vollbürgers und jede persönliche Thätigkeit, die auf Gelderwerb ausging, zu einer Selbsterniedrigung wurde. Mit Ausnahme Athens, das zwar auch seine Junker hatte, denen selbst das Flötenspiel für unanständig galt [1], dessen reich gestaltetes Leben aber mächtiger war als alle Schulbegriffe, war in ganz Hellas theils ausdrückliches Gesetz, theils selbstverständliche Uebung, dass die Musse die erste Vorbedingung vollbürgerlicher Rechte und das Unvermögen sich der »Musse« zu enthalten, mit politischer Entrechtung gleichbedeutend sei [2]. Und dies Gesetz hat Aristoteles im vollen Umfang angenommen. Jede persönliche Erwerwerbsarbeit gilt ihm als unfrei, als unedel und unbürgerlich, wie sich das nicht anders erwarten lässt, nachdem er die Naturnothwendigkeit der Sklaverei auf den Satz gebaut hat: es muss eine Menschenclasse geben, um die Arbeiten zu verrichten, die der freie Bürger nicht verrichten kann und nicht verrichten soll.

Die Frage ist nur die, ob eine Wirthschaftslehre, die auf solchen Voraussetzungen ruht, zu irgend haltbaren Sätzen gelangen kann. Eine Wirthschaftslehre hat es mit den Hebeln des Gütererwerbs zu thun. Nach unseren Ansichten ist der erste und mächtigste dieser Hebel die Arbeit. Aristoteles aber kennt diese nur in einer Gestalt, die nach unserer Auffassung ihren natürlichen Begriff aufhebt. Er muss also zusehen, wie er eine Wirthschaftskunde fertig bringt ohne die Grundlage der wirthschaftlichen Arbeit, und was dabei herauskommen mag, das ist die neugierige Frage, mit der wir an das achte Capitel des ersten Buchs der Politik herantreten.

Nachdem Aristoteles den Sklaven als einen Bestandtheil des Vermögens dargestellt hat, geht er folgerichtig zur Betrachtung derjenigen Thätigkeit über, die sich mit dem Erwerb und der Verwendung des

1) Plut. Alcib. 2: τὸ δ' αὐλεῖν ἔφευγε ὡς ἀγεννὲς καὶ ἀνελεύθερον ('Αλκιβιάδης) was zur Folge hat, dass ἐξέπεσε κομιδῇ τῶν ἐλευθέρων διατριβῶν καὶ προεπηλακίσθη παντάπασιν ὁ αὐλός.

2) Die Stellen bei Hermann (Starck) a. a. O. S. 340—41.

zum Leben nöthigen Vermögens beschäftigt, und das ist die Wirthschaftskunde[1]. Leider ist nun der ganze Abschnitt, der hier zunächst folgt, durch Lücken im Texte, durch Verstösse der Abschreiber der Art verunstaltet, dass nur im Grossen und Ganzen der Gedankengang mit einiger Klarheit wieder hergestellt werden kann. Wie wir aber auch bei diesem Process verfahren, wie viel des Unerklärlichen oder gänzlich Ungenügenden wir auf Rechnung der Ueberlieferung setzen mögen, der Eindruck bleibt unverwischbar zurück: hier bewegt sich Aristoteles auf einem Gebiete, auf dem sich seine wichtigsten Voraussetzungen theils als unrichtig, theils als unzulänglich offenbaren; er hat über diese Dinge im Einzelnen manchen geistvollen Gedanken gefunden, aber zu irgend einem befriedigenden Abschluss ist er nicht gelangt und hat er nicht gelangen können, weil seiner ganzen Betrachtungsweise, wie schon angedeutet, die Basis fehlt.

---

§. 2.

Naturwüchsige Güterquellen. Eigenthumsrecht und Arbeit.

»Zuvörderst, sagt unser Text, dürfte die Frage aufgeworfen werden: ist die Wirthschaftskunde eins mit der Haushaltungskunst oder ist sie ein Theil oder ein Hilfsmittel derselben und wenn das Letztere, ist sie es in der Weise, wie die Fertigung von Weberschiffchen für die Weberei, oder wie die Erzbearbeitung für die Bildgiesserei; denn deren Hilfsdienst ist keineswegs der gleiche, die erstere schafft Werkzeuge (zum Gebrauch), die letztere den Stoff (zum Verbrauch). Unter dem Stoffe verstehe ich das Gegebene, das durch den Werkmeister verarbeitet wird wie die Wolle durch den Weber, das Erz durch den Bildgiesser. Dass nun die Haushaltung nicht eines und dasselbe ist mit der Wirthschaftskunde, liegt auf der Hand. Denn die eine besteht in dem Anschaffen, die andere in der Verwendung und welcher anderen Thätigkeit als der Haushaltung sollte die Verwendung der zum Unterhalt des Hauses nöthigen Mittel zukommen? So bleibt nur noch fraglich, ob sie ein Theil derselben oder eine ganz selbständige Verrichtung ist?«

---

1) So verdeutsche ich das Wort χρηματιστική in seiner allgemeineren Bedeutung; Aristoteles gebraucht es noch in einem engeren Sinne, den wir durch Geldwirthschaftskunde wiedergeben.

Aristoteles war im ganzen Alterthum bekannt wegen seiner Liebhaberei für Eintheilungen und haarspaltende Unterscheidungen [1]. Hier haben wir in wenigen Zeilen eine von vielen sprechenden Proben vor uns. Und gerade hier erscheint uns gleich die Fragestellung ganz willkürlich und — sagen wir es offen — zweckwidrig gewählt, etwa so, wie wenn die Frage aufgeworfen würde: ist das Allgemeine das Nämliche, wie das Besondere, oder ein Theil desselben oder eine ganz andere Art? Denn dass die Wirthschaftskunde, von der nicht gesagt ist, durch wen, wozu sie ausgeübt wird, das Allgemeinere und die Haushaltung, deren beschränkter Umfang schon im Namen liegt, das Besondere sei, liegt ja auf der Hand. Wir hätten erwartet, zunächst zu vernehmen, worin die Wirthschaftskunde an sich bestehe, welchen Umfang sie habe, dann würde sich das Verhältniss der Oekonomik zu ihr von selbst ergeben und sich sehr einfach herausgestellt haben, was bei dem entgegengesetzten Verfahren nur mühselig errathen werden kann, dass nämlich die Wirthschaftskunde oder Chrematistik allerdings ein Wissenszweig für sich ist, der ganz allgemein von den Mitteln des Erwerbs und der Vermehrung der Güter handelt und dass die Oekonomik die Verwendung der von ihr nachgewiesenen Mittel auf den Unterhalt des Hauswesens lehrt [2].

Hier, wie bei jeder Schwierigkeit dieser Art müssen wir uns erinnern, dass dem Hörer des Aristoteles, der die Vorschule des exoterischen Lehrgangs durchgemacht hatte, sehr Vieles geläufig sein musste, was den heutigen Lesern vollkommen fremd ist, dass dem Stagiriten sehr wohl erlaubt war, oft durchlaufene Gedankenbahnen an jedem

---

1) S. den ersten Theil dieser Schrift. S. 35. Anm.

2) Die Stelle lautet 1256. 2 — (p. 10. 26 —): πρῶτον μὲν οὖν ἀπορήσειεν ἄν τις πότερον ἡ χρηματιστικὴ ἡ αὐτὴ τῇ οἰκονομικῇ ἐστιν, ἢ μέρος τι ἢ ὑπηρετική, καὶ εἰ ὑπηρετική, πότερον ὡς ἡ κερκιδοποιικὴ τῇ ὑφαντικῇ ἢ ὡς ἡ χαλκουργικὴ τῇ ἀνδριαντοποιίᾳ (οὐ γὰρ ὡσαύτως ὑπηρετοῦσιν, ἀλλ' ἡ μὲν ὄργανα παρέχει, ἡ δὲ τὴν ὕλην · λέγω δὲ ὕλην τὸ προκείμενον, ἐξ οὗ τι ἀποτελεῖται ἔργον, οἷον ὑφάντῃ μὲν ἔριον ἀνδριαντοποιῷ δὲ χαλκός: — (ἔριον statt ἔρια, χαλκὸς statt χαλκὸν sind die von Susemihl gegen Bekker mit Recht wiederhergestellten Lesarten) ὅτι μὲν οὖν οὐχ ἡ αὐτὴ οἰκονομικὴ τῇ χρηματιστικῇ δῆλον (τῆς μὲν γὰρ τὸ πορίσασθαι, τῆς δὲ τὸ χρήσασθαι, τίς γὰρ ἔσται ἡ χρησομένη τοῖς κατὰ τὴν οἰκίαν παρὰ τὴν οἰκονομικήν;) πότερον δὲ μέρος αὐτῆς ἐστί τι ἢ ἕτερον εἶδος, ἔχει διαμφισβήτησιν.

Ueber diese Stellen und die wichtigsten Schwierigkeiten des ganzen Abschnittes haben gehandelt: Hampke, Kritische und exegetische Bemerkungen über das I. Buch der Politik des Aristoteles Lyck 1863. Schnitzer in der Eos I, 1864. S. 499—516. Susemihl im Rhein. Museum XX, 1865. S. 504—517. Büchsenschütz in NN. Jahrb. für Philol. 1867. 95. Bd. S. 477—482 und 713; die im Texte dargelegte Auffassung kommt der Susemihl's am nächsten.

beliebigen Ende aufzugreifen und wieder fallen zu lassen, ohne dass daraus für seine Hörer die Unklarheit entstand, die in jedem anderen Falle ganz unvermeidlich war. Setzen wir dem die nothwendige Mangelhaftigkeit akademischer Nachschriften und die Unbilden einer wechselvollen Ueberlieferung hinzu, so haben wir beisammen, was uns die Erklärung sonst unerklärlicher Eigenheiten unseres Textes einigermassen zu erleichtern geeignet ist.

Gleich der nächste Satz erscheint uns, wie der verstümmelte Rest einer Erörterung, von der nur gewissermassen die Ueberschrift erhalten, deren Inhalt aber verloren gegangen ist. Die Aufgabe des Wirthschaftskundigen ist, so wird entwickelt, zu ermitteln, wie Hab und Gut beschafft wird. Dies letztere umfasst nun gar verschiedene Bestandtheile, und da steht in erster Reihe der Ackerbau, von dem zu erörtern ist, ob er einen Theil der Wirthschaftskunde oder eine Gattung für sich bildet und wie es überhaupt mit der Beschaffung der Lebensmittel steht[1]). Die ganz unerlässliche Erörterung über den Ackerbau aber folgt nirgends. Er erscheint zwar wieder in Verbindung mit anderen Quellen der Ernährung, die alle als Bestandtheile der Erwerbskunde aufgezählt werden, aber in seiner Besonderheit wird er nicht gewürdigt. Und doch ist diese für unser Denken so augenscheinlich, dass wir gar nicht begreifen, wie sie hätte übersehen werden können. Die Thätigkeit des Landbauers ist von der des Hirten, des Jägers, des Räubers und Fischers wesentlich verschieden und bleibt es auch dann, wenn der Bauer alle diese Thätigkeiten mit seiner Hauptarbeit verbindet. Der Unterschied liegt in der Sesshaftigkeit seiner Lebensweise und in der berechnenden, regelmässigen Ausdauer seiner Arbeit, zwei Eigenthümlichkeiten, die keinem jener andern zukommen. Hier treffen wir allerdings auf jenes Gebiet wirthaftlicher

1) p. 1256, 15: εἰ γάρ [εἴπερ Montecat.] ἐστι τοῦ χρηματιστικοῦ θεωρῆσαι πόθεν χρήματα καὶ κτῆσις ἔσται, ἡ δὲ κτῆσις πολλὰ περιείληφε μέρη καὶ ὁ πλοῦτος, ** ὥστε πρῶτον ἡ γεωργικὴ πότερον μέρος τι τῆς χρηματιστικῆς ἢ ἕτερόν τι γένος καὶ καθόλου ἡ περὶ τὴν τροφὴν ἐπιμέλεια [καὶ κτῆσις]. Wo die beiden Sternchen stehen, ist, wie Conring zuerst sah, augenscheinlich eine Lücke. Susemihl nimmt an, es sei etwa zu ergänzen: »wie z. B. Nahrung, Wohnung, Kleidung, Sklaven und die übrigen Werkzeuge, und da sonach jeder von diesen Theilen auch seine besondere Wissenschaft hat, so ist zuzusehen, wie es mit jeder dieser Wissenschaften in diesem Betracht steht«. Für das unglückliche ὥστε will Göttling γνωστέον lesen, was eine Schwierigkeit einigermassen mildern, die Lücke aber nicht entfernen kann. Die Worte καὶ κτῆσις sind jedenfalls ein müssiges Glossem, wie Susemihl richtig erkannt hat. Ob das letzte χρηματιστικῆς mit Nickes und Susemihl in οἰκονομικῆς zu verwandeln ist, hat für unseren Zweck wenig zu bedeuten, da sich in diesem Falle beide Bereiche berühren.

Arbeit in unserem Sinn, für das die Denker des sklavenhaltenden Hellas keinen Sinn mehr hatten, und getrost dürfen wir annehmen, dass was Aristoteles darüber beigebracht hätte, uns keineswegs genügt haben würde. Aber der Unterschied selbst ist ihm gewiss nicht entgangen, dafür bürgen uns die geistvollen Bemerkungen verwandter Art, die hier folgen und insbesondere die Stellen, wo er über die politische Sinnesweise einer Bauernbevölkerung ganz ausgezeichnet treffende Betrachtungen anstellt[1]). Wir haben desshalb hier nicht bloss in einzelnen Worten, sondern in der ganzen Erörterung eine sehr beklagenswerthe Lücke anzunehmen.

»Vielfach aber, heisst es weiter, sind die Gattungen der Lebensmittel und darum auch vielfach die Lebensweisen der Thiere wie der Menschen; denn da es unmöglich ist, ohne Nahrung zu bestehen, so richtet sich auch die Lebensweise der Geschöpfe nothwendig nach der verschiedenen Art ihrer Ernährung. Unter den Thieren leben die einen in Heerden, die anderen zerstreut, je nachdem es die Art ihrer Ernährung mit sich bringt, denn die einen fressen Fleisch, die anderen Früchte, wieder andere alles Mögliche; daher hat die Natur ihre Lebensweise geschieden mit Rücksicht auf die leichtere Gewinnung und Auswahl dieser Dinge. Da aber nicht jeder Gattung Thiere dieselbe Nahrung schmackhaft ist, sondern der einen diese, der anderen jene, so sind auch innerhalb der fleischfressenden und innerhalb der pflanzenfressenden wieder verschiedene Arten. So ist es auch mit den Menschen, deren Lebensweisen gar weit auseinander gehen. Die arbeitlosesten unter ihnen sind die Wanderhirten; denn denen wird durch ihr zahmes Weidevieh ohne Arbeit im völligen Müssiggang die Nahrung zu Theil; müssen aber ihre Heerden den Weideplatz wechseln, dann müssen sie ihnen folgen und so ernten sie gewissermassen auf einer wandelnden Ackerflur. Daran schliessen sich die verschiedenen Arten der Jagd: Seeraub und Fischerei bei den Einen, die an Seen, Sümpfen, Flüssen oder einer geeigneten Meeresküste wohnen; Jagd auf Vögel oder Raubthiere bei den Anderen. Die grosse Mehrheit der Menschen aber lebt von den Erzeugnissen des Bodens und seinen geniessbaren Früchten. Soviel sind etwa der Lebensweisen, die rein in Ausbeutung der Natur selber bestehen und nicht mittelst Tausch und Handel sich ihren Bedarf verschaffen: der Wanderhirt, der Ackerbauer, der Seeräuber, der Fischer, der Jäger. Auch eine Verbindung

1) S. unser III. Buch c. 3. (p. 1318 b. 10 ff.) Vgl. Athen und Hellas I, 172 und ferner die unten anzuführende Stelle der Oekonomik I, 2.

dieser verschiedenen Thätigkeiten kommt vor, um sich das Leben behaglicher zu machen, indem man der Armseligkeit des einen Berufes abhilft durch einen verwandten, um das volle Auskommen zu erreichen, wie z. B. der Wanderhirt auch den Raub, der Bauer auch die Jagd treibt. So geht es auch in den übrigen Weisen des Lebens, wie die Nothdurft sie treibt, so legen sie sich's zurecht«[1]).

Hier halten wir inne, um uns zunächst eine Frage zu beantworten, die sich seltsamer Weise noch kein Erklärer und kein Uebersetzer der aristotelischen Politik vorgelegt hat, die Frage nämlich: Was hat der Raub zu Wasser und zu Land mit den naturgemässen Güterquellen des Menschen zu schaffen?

Handelte es sich um eine rein geschichtliche Aufzählung der Erwerbsmittel, die die Völker auf der Naturstufe ihrer Entwicklung anwenden im Kampfe ums Dasein, so wäre die Sache sehr einfach. Jedermann kennt die Stelle bei Thukydides, wo, nachdem erzählt ist, dass der grosse Minos von Kreta die erste Seemacht in hellenischen Gewässern gestiftet und durch Ausrottung des Seeraubes die ersten sicheren Seestrassen für den Handel geschaffen habe, die erläuternde Bemerkung folgt: »Sowie die Hellenen der alten Zeit und unter den Barbaren die Küsten- und Inselbewohner dahin gelangt waren, einander mit Schiffen zu erreichen, warfen sie sich sofort auf den Seeraub, ihre mächtigsten Männer übernahmen die Führung theils um ihres persönlichen Vortheils willen, theils um ihren armen Landsleuten Unter-

---

1) 1256. 19 — (p. 11. 10 —): ἀλλὰ μὴν εἴδη γε πολλὰ τροφῆς, διὸ καὶ βίοι πολλοὶ καὶ τῶν ζῴων καὶ τῶν ἀνθρώπων εἰσίν· οὐ γὰρ οἷόν τε ζῆν ἄνευ τροφῆς, ὥστε αἱ διαφοραὶ τῆς τροφῆς τοὺς βίους πεποιήκασι διαφέροντας τῶν ζῴων. τῶν τε γὰρ θηρίων τὰ μὲν ἀγελαῖα τὰ δὲ σποραδικά ἐστιν, ὁποτέρως συμφέρει πρὸς τὴν τροφὴν αὐτοῖς διὰ τὸ τὰ μὲν ζωοφάγα τὰ δὲ καρποφάγα τὰ δὲ παμφάγα αὐτῶν εἶναι, ὥστε πρὸς τὰς ῥαστώνας καὶ τὴν αἵρεσιν τὴν τούτων ἡ φύσις τοὺς βίους αὐτῶν διώρισεν. ἐπεὶ οὐ ταὐτὸ ἑκάστῳ ἡδὺ κατὰ φύσιν ἀλλὰ ἕτερα ἑτέροις καὶ αὐτῶν τῶν ζῳοφάγων καὶ τῶν καρποφάγων οἱ βίοι πρὸς ἄλληλα διεστᾶσιν· ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀνθρώπων. πολὺ γὰρ διαφέρουσιν οἱ τούτων βίοι. οἱ μὲν ἀργότατοι νομάδες εἰσίν (ἡ γὰρ ἀπὸ τῶν ἡμέρων τροφὴ ζῴων ἄνευ πόνου γίνεται σχολάζουσιν. ἀναγκαίου δὲ ὄντος μεταβάλλειν τοῖς κτήνεσι διὰ τὰς νομὰς καὶ αὐτοὶ ἀναγκάζονται συνακολουθεῖν, ὥσπερ γεωργίαν ζῶσαν γεωργοῦντες)· οἳ δ' ἀπὸ θήρας ζῶσι καὶ θήρας ἕτεροι ἑτέρας, οἷον οἳ μὲν ἀπὸ λῃστείας, οἳ δ' ἀφ' ἁλιείας, ὅσοι λίμνας καὶ ἕλη καὶ ποταμοὺς ἢ θάλατταν τοιαύτην προσοικοῦσιν, οἳ δ' ἀπ' ὀρνίθων ἢ θηρίων ἀγρίων· τὸ δὲ πλεῖστον γένος τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τῆς γῆς ζῇ καὶ τῶν ἡμέρων καρπῶν. οἱ μὲν οὖν βίοι τοσοῦτοι σχεδόν εἰσιν, ὅσοι γε αὐτόφυτον ἔχουσι τὴν ἐργασίαν καὶ μὴ δι' ἀλλαγῆς καὶ καπηλείας κομίζονται τὴν τροφήν, νομαδικὸς γεωργικὸς λῃστρικὸς ἁλιευτικὸς θηρευτικός. οἳ δὲ καὶ μιγνύντες ἐκ τούτων ἡδέως ζῶσι, προσαναπληροῦντες τὸν ἐνδεέστατον βίον, ᾗ τυγχάνει ἐλλείπων πρὸς τὸ αὐτάρκης εἶναι, οἷον οἱ μὲν νομαδικὸν ἅμα καὶ λῃστρικόν, οἳ δὲ γεωργικὸν καὶ θηρευτικόν· ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τοὺς ἄλλους· ὡς ἂν ἡ χρεία συν αναγκάζῃ, τοῦτον τὸν τρόπον διάγουσιν.

halt zu schaffen; sie fielen über offene Städte her, deren Bürger in Dörfern zerstreut wohnten, plünderten sie und trieben das Räuberleben als ihren hauptsächlichsten Beruf: ein Handwerk, das damals noch keine Schande, sondern eher sogar Ehre machte. Zeugniss geben davon noch heute einige Stämme des Festlandes, denen dies Räuberwesen für sehr rühmlich gilt, und die alten Dichter, die jeden Ankömmling, der landet, ohne Ausnahme fragen lassen, ob er vom Seeraub komme, und zwar in einem Ton, dass weder die Bejahung etwas Beschämendes, noch die Frage etwas Beleidigendes hat. Auch auf dem Festland herrschte ein Zustand allgemeiner Räuberei und bis zur Stunde waltet in weiten Gebieten von Hellas, unter den Ozolischen Lokrern, den Aetolern, Akarnanen und dem dortigen Festlande der alte Brauch. Den Bewohnern dieser Striche ist von dem Räuberleben jener Tage noch die Sitte des täglichen Waffentragens geblieben; denn in ganz Hellas, das damals nur offene Wohnungen und unsichere Wege kannte, legte man das Eisen niemals aus den Händen, das ganze Leben verstrich im Umgange mit den Waffen, wie unter den Barbaren. Die Theile von Hellas, wo dies Stück Alterthum noch heute fortlebt, können bezeugen, wie damals die Lebensweise Aller war«[1]).

Aus dieser Stelle ergibt sich einmal, dass der Gründung der hellenischen Staaten ein Zustand des Krieges Aller gegen Alle ebenso vorausging wie der aller anderen Staaten auch, sodann, dass dieser Zustand bewaffneter Friedlosigkeit in den zurückgebliebenen Theilen von Hellas fortgedauert hat, als er in den höher entwickelten seit Menschengedenken aufgehört hatte. Und hiernach ist vollkommen klar, dass, wenn Aristoteles bei Aufzählung der Güterquellen, aus denen

1) Thuk. I, 5: οἱ γὰρ Ἕλληνες τὸ πάλαι καὶ τῶν βαρβάρων οἵ τε ἐν τῇ ἠπείρῳ παραθαλάσσιοι καὶ ὅσοι νήσους εἶχον, ἐπειδὴ ἤρξαντο μᾶλλον περαιοῦσθαι ναυσὶν ἐπ' ἀλλήλους, ἐτράποντο πρὸς λῃστείαν, ἡγουμένων ἀνδρῶν οὐ τῶν ἀδυνατωτάτων κέρδους τοῦ σφετέρου αὐτῶν ἕνεκα καὶ τοῖς ἀσθενέσι τροφῆς, καὶ προσπίπτοντες πόλεσιν ἀτειχίστοις καὶ κατὰ κώμας οἰκουμέναις ἥρπαζον καὶ τὸν πλεῖστον τοῦ βίου ἐντεῦθεν ἐποιοῦντο, οὐκ ἔχοντός πω αἰσχύνην τούτου τοῦ ἔργου, φέροντος δέ τι καὶ δόξης μᾶλλον. δηλοῦσι δὲ τῶν τε ἠπειρωτῶν τινες ἔτι καὶ νῦν, οἷς κόσμος καλῶς τοῦτο δρᾶν καὶ οἱ παλαιοὶ τῶν ποιητῶν, τὰς πύστεις τῶν καταπλεόντων πανταχοῦ ὁμοίως ἐρωτῶντες εἰ λῃσταί εἰσιν, ὡς οὔτε ὧν πυνθάνονται ἀπαξιούντων τὸ ἔργον, οἷς τ' ἐπιμελὲς εἴη εἰδέναι οὐκ ὀνειδιζόντων. (Hom. Od. III, 73) ἐλῄζοντο δὲ καὶ κατ' ἤπειρον ἀλλήλους. καὶ μέχρι τοῦδε πολλὰ τῆς Ἑλλάδος τῷ παλαιῷ τρόπῳ νέμεται περὶ τοὺς Λοκροὺς τοὺς Ὀζόλας καὶ Αἰτωλοὺς καὶ Ἀκαρνᾶνας καὶ τὴν ταύτῃ ἤπειρον. τό τε σιδηροφορεῖσθαι τούτοις τοῖς ἠπειρώταις ἀπὸ τῆς παλαιᾶς λῃστείας ἐμμεμένηκεν· πᾶσα γὰρ ἡ Ἑλλὰς ἐσιδηροφόρει διὰ τὰς ἀφράκτους τε οἰκήσεις καὶ οὐκ ἀσφαλεῖς παρ' ἀλλήλους ἐφόδους καὶ ξυνήθη τὴν δίαιταν μεθ' ὅπλων ἐποιήσαντο, ὥσπερ οἱ βάρβαροι. σημεῖον δ' ἐστὶ ταῦτα τῆς Ἑλλάδος ἔτι οὕτω νεμόμενα τῶν ποτε καὶ ἐς πάντας ὁμοίων διαιτημάτων.

die Menschheit im ersten und rohesten Zustand zu schöpfen pflegt, den Raub in beiderlei Gestalt, den Seeraub und den Strassenraub vergessen hätte, er einer groben Unvollständigkeit hätte geziehen werden müssen. Aber darum handelt es sich hier nicht. Schon die nächsten Sätze lehren augenscheinlich und ausdrücklich, dass es ihm hier darauf ankommt, das, wie er meint, unnatürlich verbildete Wirthschaftsleben seiner Zeit auf die natürlichen Bedingungen und Aufgaben zurückzuführen, die es leider verlassen hat und in diesem Zusammenhange dem Raub als einer naturgemässen Erwerbart zu begegnen, das ist allerdings befremdlich genug.

Wo er an unserer Stelle zum ersten Mal in Verbindung mit dem Fischfang als Thätigkeit der Seeanwohner genannt wird, ist man versucht, an den Strandraub zu denken, der ja bis zur Stunde von armen Insulanern selbst unserer Culturwelt ähnlich aufgefasst wird wie im Binnenlande die Auffindung eines Schatzes oder die Entdeckung einer Mine edlen Metalles. Das Auflesen herrenloser Güter von verunglückten Schiffen, mit denen ein halbwegs günstig gelegener Strand ziemlich regelmässig »gesegnet« zu werden pflegt, könnte zur Noth als eine Ernte auf einem von der Natur selbst, jedenfalls ohne Zuthun der Empfänger, befruchteten Erdreich betrachtet werden. Aber gleich darauf wird der Raub als ein Lebensberuf wie jeder andere und weiter als eine nützliche Nebenbeschäftigung des Wanderhirten von Neuem erwähnt und nun ist klar, dass eine Einschränkung dieser Art nicht Stich hielte, dass es in allem Ernste darauf abgesehen ist, die gewaltsame Aneignung fremden Eigenthums zu Land und zur See unter die »von der Natur allen Menschen angewiesenen Erwerbsquellen« zu rechnen.

Hier muss zunächst auf den logischen Widerspruch aufmerksam gemacht werden, in dem sich diese Einreihung mit dem Eintheilungsgrunde des Abschnittes befindet. Ausdrücklich und wiederholt wird für die ganze Gattung von Güterquellen, um die es sich hier handelt, als unterscheidendes Charaktermerkmal aufgestellt, dass sie in der Natur ihre Wurzel haben, dass sie in unmittelbarer Aneignung der Gaben der Natur bestehen und jeden Tausch, d. h. jeden bewussten Eigenthumswechsel ausschliessen. Dies oder gar Nichts bedeutet die ganz unzweideutige Gegenüberstellung von αὐτόφυτος ἐργασία und ἀλλαγή. Und nun ist Aristoteles entgangen, dass jeder Raub nichts Anderes ist als der Eigenthumswechsel in rohester Form, bewirkt durch Gewalt und vollendet ohne Entgelt und dass deshalb, wer die gewaltthätigste Form dieses Wechsels naturgemäss findet, von Rechtswegen auch die mil-

deren Formen desselben, Betrug und Diebstahl in dieselbe Reihe stellen müsste. Man wende nicht auf Grund einer gleich folgenden Stelle ein, dass hier wahrscheinlich nur an das Verfahren gegen Barbaren zu denken sei. Die Stelle, zu der wir nachher kommen werden, spricht von der naturgemässen Jagd auf Menschen, die von der Natur zur Sklaverei bestimmt, doch nur der überlegenen Gewalt glauben wollen, dass dem wirklich so sei. Ueber diesen erlaubten Menschenraub, die Sklavenjagd hatte man in Hellas allerdings Vorstellungen, die wir mit unserer Logik so wenig messen dürfen, als die ganze Lehre von der Sklaverei überhaupt. Allein an den drei eben besprochenen Stellen ist nicht von Jagd, sondern von Raub ganz allgemein die Rede und nirgends eine Unterscheidung oder Einschränkung beigefügt, die nicht hätte fehlen dürfen, wenn einer sonst ganz unabwendbaren Auslegung vorgebeugt werden sollte. Im Uebrigen liegt gegen diese Einreihung dasselbe Bedenken vor wie gegen jene. Begrifflich unterscheidet sich der Menschenraub in Nichts von dem Raub lebloser Güter. Auch der Barbar, wie gering der Hellene sein Recht auf Selbstachtung anschlagen mochte, verlor lieber Haus und Hof und Vieh, als die Freiheit seiner Person und seiner Familie. Thatsächlich aber führte der Menschenraub zum Menschenhandel, einer Gattung von Tauschgeschäft, gegen deren Unnatur gar keine andere Art des Handels auch nur von ferne aufkam.

Kurz, lassen wir auch alle Rücksichten ethischer Art bei Seite, es steht fest: im Punkte des Raubs als einer naturgemässen Güterquelle leidet die Lehre des Aristoteles an einem augenfälligen logischen Widerspruch, dessen tieferem Grunde nachzuspüren sich wohl verlohnen wird.

Unser Text fährt fort: »So beschaffen ist diejenige Art des Erwerbs (der Lebensmittel), welche allen Wesen von der Natur selber eingegeben ist und zwar sowohl gleich bei ihrer Entstehung wie im Alter ihrer Reife: denn ein Theil der Geschöpfe bringt mit den Jungen gleich auch soviel Nahrung auf die Welt, als sie brauchen, bis sie sich selbst helfen können, so ist es bei denen, die Würmer[1]) oder Eier legen; ein anderer Theil gebiert lebende Junge und trägt für diese eine Zeit lang die Nahrung in sich: das ist die Milcherzeugung. (So ist es in der ersten Zeit nach der Geburt, und dasselbe Gesetz gilt für die Erwachsenen.) Offenbar ist, dass die Pflanzen der Thiere und diese wie

---

1) Zur Sache s. Thiergeschichte V, 19. Ausgabe von Aubert und Wimmer. Leipzig. 1868. I. S. 507 ff.

jene der Menschen wegen da sind, die zahmen zum Nutzdienst wie zur Nahrung, von den wilden, wenn nicht alle, doch die meisten zum Schlachten und sonst nützlicher Verwendung, um Kleidungsstücke und anderes Geräthe daraus zu machen. Da ja nicht anzunehmen ist, dass die Natur irgend etwas schaffe, das unvollendet oder zwecklos bleiben sollte, so ergibt sich von selbst, dass sie die ganze belebte Welt um der Menschen willen gemacht habe. Darum gehört auch die Kriegführung in gewissem Sinne unter die Erwerbsquellen.' Einen Theil derselben bildet die Jagd und zwar die auf wilde Thiere, wie die auf Menschen (Barbaren), die von Natur zum Dienen bestimmt sind, aber nicht dienen wollen — ein Krieg, der von Natur gerechtfertigt ist.

So ist denn also die eine naturgemässe Art der Erwerbskunst ein Theil der Hausverwaltung, vermöge deren vorhanden sein oder beschafft werden muss Alles, was an zum Leben nöthigen und nutzbaren Gütern zum gemeinsamen Unterhalt eines Staates oder einer Familie in Vorrath gelegt werden kann. Und aus dieser Art Güter scheint der wahre Reichthum zu bestehen. Das zum gesunden Lebensgenuss auskömmliche Mass eines so gearteten Vermögens ist nicht unbegrenzt, wie das Solon in den Worten behauptet: »Reichthum hat kein Ziel, das sichtbar den Menschen gesteckt ist«. Allerdings hat er ein solches, so gut wie jede andere Kunst; denn in keiner Kunst ist das Werkgeräthe nach Zahlen oder Grösse unbegrenzt, der Reichthum ist aber nichts als eine Anhäufung von Werkzeugen des häuslichen und staatlichen Lebens«[1]).

1) p. 1256. 6. 7 — (p. 12. 7 —): ἡ μὲν οὖν τοιαύτη κτῆσις ὑπ' αὐτῆς φαίνεται τῆς φύσεως δεδομένη πᾶσιν, ὥσπερ κατὰ τὴν πρώτην γένεσιν εὐθύς, οὕτως καὶ τελειωθεῖσιν. καὶ γὰρ κατὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς γένεσιν τὰ μὲν συνεκτίκτει τῶν ζῴων τοσαύτην τροφὴν ὡς ἱκανὴν εἶναι μέχρις οὗ ἂν δύνηται αὐτὸ αὑτῷ πορίζειν τὸ γεννηθέν, οἷον ὅσα σκωληκοτοκεῖ ἢ ᾠοτοκεῖ· ὅσα δὲ ζῳοτοκεῖ, τοῖς γεννωμένοις ἔχει τροφὴν ἐν αὑτοῖς μέχρι τινός, τὴν τοῦ [καλουμένου om. P[1]] γάλακτος φύσιν. ὥστε ὁμοίως δῆλον, ὅτι καὶ τελειωθεῖσιν [So Susemihl nach Ar.; ich selbst hatte früher statt des ganz unerklärlichen καὶ γενομένοις οἰητέον der Handschriften vorgeschlagen τοῖς γινομένοις πιστευτέον, s. Bd. I, 14. Ich sehe jetzt, wie ich schon im Text angedeutet, dass der Begriff τελειωθεῖσιν hier nicht entbehrt werden kann und dass diesem Bedürfniss durch meine Vermuthung gar nicht abgeholfen würde] οἰητέον τά τε φυτὰ τῶν ζῴων ἕνεκεν εἶναι καὶ τὰ ἄλλα ζῷα τῶν ἀνθρώπων χάριν, τὰ μὲν ἥμερα καὶ διὰ τὴν χρῆσιν καὶ διὰ τὴν τροφήν, τῶν δὲ ἀγρίων, εἰ μὴ πάντα, ἀλλὰ τά γε πλεῖστα τῆς τροφῆς καὶ ἄλλης βοηθείας ἕνεκεν, ἵνα καὶ ἐσθὴς καὶ ἄλλα ὄργανα γίνηται ἐξ αὐτῶν. εἰ οὖν ἡ φύσις μηδὲν μήτε ἀτελὲς ποιεῖ μήτε μάτην, ἀναγκαῖον τῶν ἀνθρώπων ἕνεκα αὐτὰ πάντα πεποιηκέναι τὴν φύσιν, διὸ καὶ ἡ πολεμικὴ φύσει κτητική πως ἔσται (ἡ γὰρ θηρευτικὴ μέρος αὐτῆς), ᾗ δεῖ χρῆσθαι πρός τε τὰ θηρία καὶ τῶν ἀνθρώπων ὅσοι πεφυκότες ἄρχεσθαι μὴ θέλουσιν, ὡς φύσει δίκαιον ὄντα τοῦτον τὸν πόλεμον· ἓν μὲν οὖν εἶδος κτητικῆς κατὰ φύσιν τῆς οἰκονομικῆς μέρος ἐστίν ὃ [δι' ὃ Göttl.] δεῖ ὑπάρχειν ἢ πορίζειν αὐτὴν ὅπως ὑπάρχῃ ὧν ἐστὶ θησαυρισμὸς χρημάτων πρὸς ζωὴν ἀναγκαίων καὶ

Das also ist, was Aristoteles von dem naturgemässen Wirthschaftsleben für Haus und Staat zu halten vorschreibt. Er ist streng begrenzt nach Umfang und Ursprung. Nur das, was zum unmittelbaren Lebenszweck nöthig und brauchbar ist, fällt in seinen Bereich; nur was aus natürlich gewordenen — nicht künstlich gemachten — Güterquellen fliesst, gehört zu seinen Bestandtheilen. Und das, was durch Ackerbau, Heerdentreiben, Fischfang, Jagd, Raub und Barbarenkrieg erworben wird, ist geeignet, »wahren, echten Reichthum« zu bilden. Was darüber ist, das ist vom Uebel, es ist vielleicht nicht zu vermeiden, ein unentrinnbares Uebel, aber unter allen Umständen entspricht es nicht dem Naturgesetz, sondern fällt in den Kreis künstlich entstandener Bedürfnisse und künstlich beschaffter Mittel zu ihrer Befriedigung.

Was Aristoteles unter dem künstlichen Wirthschaftsleben versteht, erfahren wir aus dem nächstfolgenden Capitel. Ehe wir dazu übergehen, stellen wir über das naturgemässe noch eine kurze Betrachtung an.

In der aristotelischen Lehre von dem naturwüchsigen Erwerb des Lebensunterhaltes, so wie sie hier vorliegt, erscheinen zwei Stufen zusammengeworfen, die zwar sehr wohl zur selben Zeit und sogar am selben Ort neben einander bestehen können, die wir aber gleichwohl ihrem Begriff wie ihrer Entstehung nach scharf von einander unterscheiden. Das Axiom, dass der Mensch sich als den geborenen Herrn zu betrachten habe über alle Schätze, die Mutter Erde in ihrem Schosse birgt und die Pflanzen- und Thierwelt ihm zu bieten vermag, lassen auch wir gelten; aber über Gewinnung und Ausübung dieser Herrschaft denken wir anders als die Alten, die den persönlichen Kampf mit der Natur durch Millionen Sklaven ausfechten liessen und hinter dem Vorhang ihrer »Musse« das Wesen und den Gang dieses Kampfes nicht mehr richtig zu erkennen vermochten. So poetisch, wie der freigeborene Hellene unter dem lachenden Himmel seiner ewigen Ferien sich das Verhältniss des Menschen zu der von unzähligen göttlichen Wesen belebten Naturwelt dachte, erscheint es uns nicht mehr. Eben die Einsicht, die der Menschengeist in die Gesetze, eben die Macht, die der Menschenwille über die Kräfte der Natur in jahrhundertelangem Forschen und Ringen gewonnen hat, hat uns in ihr selber eine Welt

---

χρησίμων εἰς κοινωνίαν πόλεως ἢ οἰκίας. καὶ ἔοικεν ὅγ' ἀληθινὸς πλοῦτος ἐκ τούτων εἶναι. ἡ γὰρ τῆς τοιαύτης κτήσεως αὐτάρκεια πρὸς ἀγαθὴν ζωὴν οὐκ ἄπειρός ἐστιν, ὥσπερ Σόλων φησὶ ποιήσας „πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κεῖται“· κεῖται γὰρ ὥσπερ καὶ ταῖς ἄλλαις τέχναις· οὐδὲν γὰρ ὄργανον ἄπειρον οὐδεμιᾶς ἐστὶ τέχνης οὔτε πλήθει οὔτε μεγέθει, ὁ δὲ πλοῦτος ὀργάνων πλῆθός ἐστιν οἰκονομικῶν καὶ πολιτικῶν.

von Mächten offenbart, von der auch die grössten Denker des Alterthums nur eine sehr unzulängliche Vorstellung hatten. Aristoteles hat sie studirt in ihrem Walten so vielseitig und tiefdringend, wie keiner vor ihm und das schöne Glaubensbekenntniss, das er so oft ausspricht, dass sie »nichts Unfertiges und nichts Zweckloses« schaffe, stellt dem Idealismus, der ihn dabei begleitet, das ehrenvollste Zeugniss aus. Aber seine Ansicht über die Stellung der Menschheit inmitten des Makrokosmos krankt doch an einem unheilbaren Mangel, denn er weiss nicht und kann nicht wissen, was die Arbeit darin bedeutet.

»Der Planet, sagt H. Ritter, ist das Erziehungshaus der Menschheit. Hierin liegt die grosse Mitgift des Menschengeschlechts auch für künftige Jahrhunderte, sein Wohnhaus, seine irdische Hülle, wie die Seele den Leib erst nach und nach wie das Kind im Heranwachsen zum Jüngling, seine Kraft und den Gebrauch seiner Glieder und Sinne und ihre Bewegungen und Functionen, bis zu den gesteigertsten Anforderungen des menschlichen Geistes anwenden und benutzen zu lernen«.

Die Vorstellung von der allmäligen Erwerbung der Macht über die Natur und von dem sittigenden, erziehenden Element, das darin liegt, fehlte Aristoteles vollständig, wie dem Alterthum überhaupt. An der eben besprochenen Stelle hätte sie sich ganz unwillkürlich offenbaren müssen, wenn er sie besass. Aus dieser Vorstellung ergibt sich von selbst, was von den ursprünglichsten Lebensweisen der Menschheit zu halten ist. Die erste Stufe ist nothwendig die der gänzlichen Abhängigkeit von der Natur. Der Mensch errafft was die Jahreszeit in Feld und Wald, Fluss und Weide an brauchbaren Naturerzeugnissen bietet; was sie versagt, das ist ihm unerreichbar und darin besteht seine Abhängigkeit. Tritt an die Stelle dieses Abweidens der wilden Natur, dieses Einsammelns ihrer fertigen Früchte die Bebauung des Bodens, die Züchtung des Viehs, die selbständige Bereitung der Mittel zur Nahrung, Kleidung und Wohnung, so hat der Process der Befreiung aus drückender Abhängigkeit begonnen und die erste Stufe der Verfügung über die Natur ist erstiegen. Darum macht das Auftreten des Ackerbaus Epoche in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit und nicht umsonst hat sich dies Ereigniss der Sagenpoesie aller Völker so tief eingeprägt. Das eigentliche Wesen dieses Umschwungs besteht darin, dass der Geist und die Arbeit des Menschen obsiegt im Kampf mit der Natur, ihre Wildheit zähmt, ihre herrenlosen Triebe und Kräfte eigenen Zwecken dienstbar macht. Dieser entscheidende Zug ist Aristoteles entgangen. Er würde sonst den Ackerbau nicht in

einem Athem mit Thätigkeiten zusammen nennen, die an sich nur nothgedrungene Unterbrechungen absoluten Müssiggangs sind, er würde vom Heerdentreiben der heimathlosen Wanderhirten die sesshafte Viehzucht absondern und mit dem Ackerbau in unabweisbare Verbindung bringen, er würde vor Allem den Räuber von Beruf aus der anständigen Gesellschaft Derer entfernen, die ihr Eigenthumsrecht durch saure Arbeit bethätigt haben, und Jeden, der das nicht anerkennen will, als einen Feind der Menschheit betrachten.

Dies Alles kommt einfach davon her, dass er sich den Ackerbau offenbar ebenso durch Sklaven betrieben denkt wie jedes andere Gewerbe auch, dass mithin der Eigenthümer eines von Sklaven bebauten Grundstücks sich zu den Früchten der Natur nicht viel anders verhält, als der Heerdentreiber, der Fischer und der Jäger. Er bekommt sie fertig in die Hand, nur noch bequemer als diese. Der Begriff der eigenen Arbeit, des persönlichen Erwerbs tritt hier also für ihn noch mehr in den Hintergrund. Und daraus erklärt sich denn auch die grobe Unsicherheit seines Eigenthumsbegriffs, die sich in der Annahme des Raubs als einer naturgemässen Erwerbsquelle verräth. Nimmt man aus dem Haushalt der Menschheit die eine Arbeit hinweg, so erscheinen die lebendigen und todten Schätze der Natur als ein rechtloses Gemeingut aller Menschen, und wie sich einer des Stücks davon, das er braucht, bemächtigt, ist ganz einerlei. Erst durch die persönliche Arbeit entsteht ein wahrhaftes, unumstössliches Eigenthumsrecht. Nicht dadurch ist dieses entstanden, dass es, wie Rousseau meint, in grauer Vorzeit einmal einem Menschen eingefallen ist, ein beliebiges Stück Land mit einem Zaun zu umgeben und zu sagen: »das ist mein« — und dass dies Beispiel dann wie eine ansteckende Krankheit sich über das ganze Menschengeschlecht verbreitet hat — sondern durch die Verbindung des Triebs zum Leben mit dem Menschenrecht auf den Ertrag eigener Arbeit und persönlichen Erwerbs [1]). Die Vertheilung wüsten Landes, wenn es überhaupt einen Herrn hat, kann Willkür und Zufall sein. Die Vertheilung bebauten Landes aber ist es niemals. Die Kräfte der Natur gehören Niemanden, aber was

1) Derselbe Gedanke hat Wilhelm v. Humboldt vorgeschwebt, als er 1792 in seiner Abhandlung: »Wie weit darf sich die Sorgfalt des Staates um das Wohl seiner Bürger erstrecken?« die Worte schrieb: »Der Mensch hält das nie so sehr für sein, was er besitzt, als was er thut und der Arbeiter, der einen Garten bestellt, ist vielleicht in einem wahreren Sinne Eigenthümer, als der müssige Schwelger, der ihn geniesst«. Das Gleiche ist von Fichte zu sagen, wenn er in seinem geschlossenen Handelsstaat das Wesen des Eigenthums in dem Rechte auf freie Thätigkeit auf oder mit einem bestimmten Gute sieht.

ihnen Einer auf erlaubtem Wege durch Geist und Arbeit abgewinnt, das ist sein Eigenthum, so unbestreitbar wie der rechtmässige Besitz von Leib und Seele. Das ist der Rechtstitel, den alle Culturvölker auf ihren Grund und Boden haben. Mit dem Schwerte haben sie den Besitz, mit dem Pflug aber das Eigenthum erworben und nur wo diese zweite Eroberung durch Arbeit der ersten durch Gewalt nachgefolgt ist, nur dort ist jenes wirkliche Eigenthumsrecht entstanden, das mit einem guten Gewissen auch die beste Kraft der Vertheidigung einflösst. Im Leben der Einzelnen ist es nicht anders. Geraubter Reichthum entflieht seinem Besitzer eben so sicher, als der im Spiel oder durch Erbschaft gewonnene, wenn er nicht von Eigenschaften aufgenommen wird, die man weder mitgewinnen, noch miterben kann. Würde heute eine allgemeine Gleichtheilung aller Güter vorgenommen, so würde morgen schon die Ungleichheit wieder auferstanden sein, weil zwar der Trieb des Gewinnes bei allen Menschen gleich sein mag, das Mass von wirthschaftlicher Tugend aber, das zum Erhalten des Reichthums so nöthig ist wie zum Erwerb, eben so ungleich vertheilt zu sein pflegt wie alle anderen Gaben auch. Ohne Würdigung des Rechtstitels, den redliche wirthschaftliche Arbeit sich erwirbt, ist es unmöglich, zu einem logisch und politisch unangreifbaren Eigenthumsbegriff zu gelangen, und da Aristoteles nicht kennt, was wir unter wirthschaftlicher Arbeit verstehen, so ist begreiflich, dass er auch den Raub ganz anders beurtheilt als wir, zumal er, wie wir aus einer früheren Stelle wissen, dem Recht des Stärkeren wider den Schwächeren auch im Leben der Einzelnen eine Ausdehnung gibt, die wir nimmermehr zugeben würden. Ist einmal das Recht aller Menschen auf alle Güter der Naturwelt gleich und gibt es kein Mittel der Unterscheidung zwischen höherem und geringerem Recht, wie wir es in der Arbeit anerkennen, dann ist es wirklich ganz einerlei, ob Einer sein Recht unmittelbar aus der Quelle schöpft, oder ob er es mittelbar geltend macht durch gewaltsame Enteignung eines Anderen, der zufällig zuerst zugegriffen, aber sich damit ein besseres Recht keineswegs erworben hat. So fehlt Aristoteles mit dem Begriffe der wirthschaftlichen Arbeit auch der eines wirklichen Eigenthums. Was ihm aus demselben Grunde ferner fehlt, das geht aus dem nun folgenden neunten Capitel hervor.

---

§. 3.

Künstliche Güterquellen. Tausch und Geld.

»Dass es für Haus- und Staatswirthe eine naturgemässe Erwerbskunst gibt und aus welchem Grunde ist nunmehr klar; es gibt aber noch eine andere Art derselben, die meistens und mit vollem Recht Geldwirthschaft genannt wird, das ist die, für die der Erwerb von Reichthum und Vermögen keine Grenzen kennt und die, ihrer Verwandtschaft mit jener wegen, von Vielen für eine und dieselbe gehalten wird. Das ist sie aber keineswegs, wenn sie ihr auch nicht sehr ferne steht. Jene besteht von Natur, die andere nicht, sie entspringt vielmehr einer Uebung und Fertigkeit (die weit über die Natur hinausgeht).

Betrachten wir die Sache einmal unter folgendem Gesichtspunkt. Jedes Gut lässt eine doppelte Art der Benutzung zu, jede trifft das Gut an sich aber nicht in gleicher Weise; die eine entspricht seiner eigentlichen Bestimmung, die andere aber nicht; z. B. kann ich einen Schuh das eine Mal anziehen, das andere Mal umtauschen. In beiden Fällen benutze ich den Schuh; vertausche ich ihn Einem, der ihn nöthig hat, für Geld oder Speisen, so gebrauche ich ihn als Schuh, aber nicht gemäss seiner eigentlichen Bestimmung; denn er ist nicht des Umtausches wegen gemacht (sondern zum Tragen).

Genau ebenso steht es auch mit den anderen Gütern. Jedes derselben lässt einen Umtausch zu und anfangs erstreckt sich dieser nur auf natürliche Bedürfnisse, weil die Einen mehr, die Anderen weniger haben, als nöthig. Daraus ist denn auch klar, dass der Kleinhandel kein Theil der Geldwirthschaft ist, denn der unerlässliche Tausch (der seine Aufgabe ist) geht eben nur auf das was zum Auskommen nöthig ist. Mit dem ursprünglichsten Kreise gemeinsamen Lebens — das ist das Hauswesen — hat dieser offenbar gar nichts zu schaffen, vielmehr entsteht er erst, sobald sich der Umfang dieser Gemeinschaft erweitert. Denn im ersten Falle hatten Alle Theil an lauter gleichartigen Gütern, im letzteren hatten die getrennt lebenden Theil auch an vielen ungleichartigen; unter diesen musste je nach Bedürfniss mittheilende Aushilfe auf dem Wege des Tausches eintreten, wie das bei vielen barbarischen Stämmen noch heute üblich ist. Unmittelbar wechseln sie die Gegenstände des Bedürfnisses gegen einander aus, darüber hinaus gehen sie nicht, Wein geben und empfangen sie gegen Brod u. s. w. Solch ein Tauschhandel ist nicht gegen die Natur und hat mit der

Geldwirthschaft nichts gemein; denn sein Zweck ist einzig die Ergänzung des naturgemässen Auskommens«[1]).

Mit vorstehenden Sätzen sind wir in einen Abschnitt eingetreten, der ein Muster von Klarheit und folgerechter Gedankenentwicklung genannt werden kann.

Hier offenbart sich, wie scharf Aristoteles nachgedacht hat über ein Gebiet, das die hellenische Philosophie vor ihm höchstens flüchtig gestreift, niemals aber einer eindringenden Betrachtung werth gehalten zu haben scheint. Man konnte die Stufen des Handels und die Entstehung des Geldes sachlich nicht richtiger und geschichtlich nicht treuer darstellen, als es in diesen beiden Kapiteln geschehen ist. Und doch werden wir fast nach jedem Satze, dessen Gedankeninhalt unseren vollen Beifall hat, daran gemahnt, dass der Lehre des Aristoteles, so scharf sie das Leben erkannt hat, doch der Schlüssel fehlt, der sie zur Anerkennung seines wohl begründeten Rechtes geführt haben würde. Sonst wäre unerklärbar, wie er mit so richtigen Einsichten in das Wesen und die Nothwendigkeit des Geldumlaufs schliesslich zur Verwerfung alles wirklichen Handels und aller Capitalwirthschaft gelangen konnte.

Die Naturnothwendigkeit des Gütertausches wird von Aristoteles offen zugestanden und dadurch der kurz vorher aufgestellte Satz, dass

---

1) 1256 b 38 — (p. 13. 6 —): ὅτι μὲν τοίνυν ἔστι τις κτητικὴ κατὰ φύσιν τοῖς οἰκονόμοις καὶ τοῖς πολιτικοῖς καὶ δι' ἣν αἰτίαν δῆλον· ἔστι δὲ γένος ἄλλο κτητικῆς, ἣν μάλιστα καλοῦσι, καὶ δίκαιον αὐτὸ (οὕτω Montec. cfr. mg. Basil. 3) καλεῖν, χρηματιστικήν. δι' ἣν οὐδὲν δοκεῖ πέρας εἶναι πλούτου καὶ κτήσεως· ἣν ὡς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν τῇ λεχθείσῃ πολλοὶ νομίζουσι, διὰ τὴν γειτνίασιν· ἔστι δ' οὔτε ἡ αὐτὴ τῇ εἰρημένῃ οὔτε πόρρω ἐκείνης. ἔστι δ' ἡ μὲν φύσει ἡ δ' οὐ φύσει αὐτῶν, ἀλλὰ δι' ἐμπειρίας τινὸς καὶ τέχνης γίνεται μᾶλλον. λάβωμεν δὲ περὶ αὐτῆς τὴν ἀρχὴν ἐντεῦθεν. ἑκάστου γὰρ κτήματος διττὴ ἡ χρῆσις ἐστίν, ἀμφότεραι δὲ καθ' αὑτὸ μὲν ἀλλ' οὐχ ὁμοίως καθ' αὑτό, ἀλλ' ἡ μὲν οἰκεία ἡ δ' οὐκ οἰκεία τοῦ πράγματος, οἷον ὑποδήματος ἥ τε ὑπόδεσις καὶ ἡ μεταβλητική.

ἀμφότεραι γὰρ ὑποδήματος χρήσεις· καὶ γὰρ ὁ ἀλλαττόμενος τῷ δεομένῳ ὑποδήματος ἀντὶ νομίσματος ἢ τροφῆς χρῆται τῷ ὑποδήματι ᾗ ὑπόδημα, ἀλλ' οὐ τὴν οἰκείαν χρῆσιν· οὐ γὰρ ἀλλαγῆς ἕνεκεν γέγονεν. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἔχει καὶ περὶ τῶν ἄλλων κτημάτων. ἔστι γὰρ ἡ μεταβλητικὴ πάντων, ἀρξαμένη τὸ μὲν πρῶτον ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν, τῷ τὰ μὲν πλείω τὰ δ' ἐλάττω τῶν ἱκανῶν ἔχειν τοὺς ἀνθρώπους, ᾗ καὶ δῆλον, ὅτι οὐκ ἔστι φύσει τῆς χρηματιστικῆς ἡ καπηλική· ὅσον γὰρ ἱκανὸν αὐτοῖς, ἀναγκαῖον ἦν ποιεῖσθαι τὴν ἀλλαγήν. ἐν μὲν οὖν τῇ πρώτῃ κοινωνίᾳ (τοῦτο δ' ἐστὶν οἰκία) φανερὸν ὅτι οὐδέν ἐστιν ἔργον αὐτῆς, ἀλλ' ἤδη πλείονος τῆς κοινωνίας οὔσης. οἱ μὲν γὰρ τῶν αὐτῶν ἐκοινώνουν πάντων, οἱ δὲ κεχωρισμένοι πολλῶν πάλιν καὶ ἑτέρων (ἐδέοντο Schneid.) ὧν κατὰ τὰς δεήσεις ἀναγκαῖον (ἦν Cor.) ποιεῖσθαι τὰς μεταδόσεις, καθάπερ ἔτι πολλὰ ποιεῖ τῶν βαρβαρικῶν ἐθνῶν, κατὰ τὴν ἀλλαγήν. αὐτὰ γὰρ τὰ χρήσιμα πρὸς αὐτὰ καταλλάττονται ἐπὶ πλέον δ' οὐδέν, οἷον οἶνον πρὸς σῖτον διδόντες καὶ λαμβάνοντες, καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων ἕκαστον. ἡ μὲν οὖν τοιαύτη μεταβλητικὴ οὔτε παρὰ φύσιν οὔτε χρηματιστικῆς ἐστιν εἶδος οὐδέν, εἰς ἀναπλήρωσιν γὰρ τῆς κατὰ φύσιν αὐταρκείας ἦν.

die Natur in gleicher Weise für die Erwachsenen wie für die Neugeborenen gesorgt habe, in die gehörigen Grenzen eingeschränkt. Die Güter der Natur sind vorhanden für die Einen wie für die Anderen, aber was für diese am rechten Orte, zur rechten Zeit und in der rechten Fülle zum Genusse bereit steht, das haben Jene sich zu beschaffen durch mittelbaren Erwerb und der Austausch des Entbehrlichen, das sie haben, gegen das Unentbehrliche, das sie nicht haben, ist für sie eben so naturgemäss als die ursprünglich ungleiche Vertheilung der zum Leben nöthigen Güter, die sie dazu zwingt. Diese ungleiche Vertheilung der Naturgüter ist also ein ursprüngliches Verhältniss, das mit der Willkür der Menschen Nichts zu schaffen hat, und der Kampf gegen diese Ungleichheit mittelst des Tausches ist mithin nur ein Mittel, um unter den Erwachsenen dieselbe Gleichheit herzustellen, die den hilflosen Neugeborenen durch die Natur selbst gewährt worden und damit als ihr eigentlichster Wille bezeichnet worden ist. Mit der Verfeinerung des Lebens verfeinern sich auch Mittel und Wege dieses Ausgleichs. An die Stelle des natürlichen Tausches von Gut gegen Gut tritt der künstliche Tausch von Gütern gegen Geld. Auch diesen Uebergang findet Aristoteles unabwendbar. Hören wir ihn selbst. »Aus dem Gütertausch ist mit innerer Nothwendigkeit die Chrematistik im engeren Sinne — die Geldwirthschaft hervorgegangen. Denn sobald die Aushilfe durch Zufuhr des Nöthigen und Ausfuhr des Ueberflusses zu umständlich wurde, verfiel man ganz unvermeidlicher Weise auf den Gebrauch des Geldes. Denn nicht jeder unter den Gegenständen natürlichen Bedarfs ist leicht beweglich. Desshalb kam man zum Zwecke des Ausgleichs überein, einen bestimmten Werth unter einander zu geben und zu nehmen, der, selber zu den begehrten Dingen gehörig, zugleich den Vorzug leicht handlichen Gebrauchs für das Alltagsleben hätte, also z. B. Eisen und Silber oder etwas Anderes der Art, indem man Anfangs nur Grösse und Gewicht abmass, schliesslich aber einen Stempel aufprägte, um sich der Mühe des (jedesmaligen) Messens zu überheben; denn das Gepräge ward als Zeichen des Werthes aufgesetzt. War so aus dem Bedürfniss des Austausches das Geld einmal hervorgegangen, so entstand die zweite Art der Wirthschaftskunde, der Kaufhandel, auch dieser anfangs wahrscheinlich nur roh und einfach, dann aber in Folge fortschreitender Uebung immer kunstvoller auf die Berechnung bedacht, durch welche Mittel und Wege des Umsatzes der meiste Gewinn zu erzielen sei. Daher scheint sich diese Art Wirthschaft am meisten um das Geld zu drehen und als ihre Aufgabe, das Vermögen, zu ermitteln, woher

man das Geld in grösster Fülle gewinnt; denn sie ist die Schöpferin von Reichthum an Geld und Gut. Sieht man doch häufig den Reichthum nur in der Masse des Geldes, weil Handel und Wandel sich eben damit allein zu befassen scheint«[1]).

Der hier gegebenen Darstellung von der naturgemässen Entstehung des geprägten Geldes ist nichts mehr hinzuzusetzen. Sie trifft das Wesen der Sache mit vollendeter Schärfe und gibt es in classischer Kürze und Bestimmtheit wieder. Als der hervorragendste Nationalökonom des Mittelalters, Nicolaus d'Oresme, die Frage erörterte, ob der Fürst nach seinem Belieben die umlaufenden Münzen verändern dürfe oder nicht, wusste er in seinem Vorwort über den Ursprung des gemünzten Geldes nichts Besseres zu thun, als einfach diese Stelle des Aristoteles zu umschreiben[2]), und ihr Inhalt ist correkt geblieben bis zu dieser Stunde.

---

1) p. 1257. 30 — (p. 14. 7 —): ἐκ μέντοι ταύτης ἐγένετ' ἐκείνη κατὰ λόγον. ξενικωτέρας γὰρ γενομένης τῆς βοηθείας τῷ εἰσάγεσθαι ὧν ἐνδεεῖς καὶ ἐκπέμπειν ὧν ἐπλεόναζον, ἐξ ἀνάγκης ἡ τοῦ νομίσματος ἐπορίσθη χρῆσις. οὐ γὰρ εὐβάστακτον ἕκαστον τῶν κατὰ φύσιν ἀναγκαίων · διὸ πρὸς τὰς ἀλλαγὰς τοιοῦτόν τι συνέθεντο πρὸς σφᾶς αὐτοὺς διδόναι καὶ λαμβάνειν, ὃ τῶν χρησίμων αὐτὸ ὂν εἶχε τὴν χρείαν εὐμεταχείριστον πρὸς τὸ ζῆν, οἷον ὁ σίδηρος καὶ ἄργυρος καὶ εἴ τι τοιοῦτον ἕτερον, τὸ μὲν πρῶτον ἁπλῶς ὁρισθὲν μεγέθει καὶ σταθμῷ, τὸ δὲ τελευταῖον καὶ χαρακτῆρα ἐπιβαλόντων, ἵν' ἀπολύσῃ τῆς μετρήσεως αὐτούς, ὁ γὰρ χαρακτὴρ ἐτέθη τοῦ ποσοῦ σημεῖον.

πορισθέντος οὖν ἤδη νομίσματος ἐκ τῆς ἀναγκαίας ἀλλαγῆς, θάτερον εἶδος τῆς χρηματιστικης ἐγένετο, τὸ καπηλικόν, τὸ μὲν οὖν πρῶτον ἁπλῶς ἴσως γινόμενον, εἶτα δι' ἐμπειρίας ἤδη τεχνικώτερον, πόθεν καὶ πῶς μεταβαλλόμενον πλεῖστον ποιήσει κέρδος. διὸ δοκεῖ ἡ χρηματιστικὴ μάλιστα περὶ τὸ νόμισμα εἶναι, καὶ ἔργον αὐτῆς τὸ δύνασθαι θεωρῆσαι, πόθεν ἔσται πλῆθος χρημάτων · ποιητικὴ γὰρ [εἶναι] τοῦ πλούτου καὶ χρημάτων. καὶ γὰρ τὸν πλοῦτον πολλάκις τιθέασι νομίσματος πλῆθος, διὰ τὸ περὶ τοῦτ' εἶναι τὴν χρηματιστικὴν καὶ τὴν καπηλικήν.

2) In seiner von Roscher (Tübinger Zeitschrift für Staatswissenschaft XIX. S. 305 ff.) besprochenen Schrift De mutationibus monetarum, die ich nur aus diesem Auszug kenne, heisst es zu Aufang: das Geld ist beim Fortschreiten der Kultur (subtiliati homines) wegen der Schwierigkeiten des blossen Tauschverkehres erfunden. Es ist nicht unmittelbar zur Befriedigung der Lebensnotbdurft verwendbar. Man kann beim Ueberfluss des Geldes verhungern, wie das Beispiel des Midas lehrt, daher wird das Geld ein künstlicher Reichthum genannt, ein künstlich erfundenes Werkzeug, um die natürlichen Reichthümer leicht zu vertauschen (instrumentum artificialiter adinventum pro naturalibus divitiis leviter permutandis c. 1). Natürliche Reichthümer heissen diejenigen, welche unmittelbar natürlich ein menschliches Bedürfniss befriedigen (quibus de per se subvenitur naturaliter humanae necessitati). Der Stoff, woraus ein solches instrumentum mercaturae gemacht wird, muss greifbar und leicht zu transportiren, und es müssen für eine mässige Quantität desselben die natürlichen Reichthümer in beträchtlicher Menge zu haben sein. Also eine materia preciosa et cara. — Nach Einführung des Geldverkehres wurden Silber, Kupfer u. s. w. anfänglich nach dem Gewicht ausgegeben und eingenommen. Doch kam später wegen

Entscheidend ist für Aristoteles mit vollem Recht die Rücksicht auf die Nothwendigkeit der Beschaffung des Lebensbedarfs. So wie das Hauswesen sich erweitert hat zum Gemeinwesen, ist ein Auskommen mit dem unmittelbaren Erwerb der so ungleich vertheilten Naturgüter rein unmöglich. Der Austausch des Entbehrlichen gegen das Unentbehrliche wird unabweisbar. Auch der reicht bald nicht mehr aus; nicht bloss weil zu den alten Bedürfnissen neue hinzu kommen, für die die Natur selber nicht sorgt, sondern weil der Tausch von Gut gegen Gut an sich immer mit grossen, unter Umständen unüberwindlichen Schwierigkeiten verbunden ist. Da tritt an die Stelle des Tausches der Kauf und Verkauf und als Medium an die Stelle des natürlichen Werthes ein künstlicher, das Geld. In demselben Augenblick aber ist auch ein neuer Berufszweig entstanden, der mit der Vermittelung von Kauf und Verkauf sich beschäftigt, das ist der Handel, und bei dessen Charakteristik tritt sofort die Einseitigkeit in der Urtheilsweise des Aristoteles hervor. Er sieht hier nur, was an der Oberfläche liegt, das Geldmachen, das Speculiren auf Gewinn und Uebervortheilung, das Aufspeichern von Mammon und Geldeswerth; er übersieht die geistige Arbeit, die da liegt in der Berechnung von Angebot und Nachfrage, das wirthschaftliche Verdienst der Entdeckung neuer Wege der Einfuhr und des Absatzes, die Gefahr, die sich an jedes Unternehmen dieser Art knüpft, mit einem Worte, die wirthschaftliche Leistung, die der Handel verrichtet, wahrlich nicht ausschliesslich zum Vortheil des Geldbeutels Derer, die ihn ausüben. Begreiflich, dass er an der Banausie des Geldmachens nicht vorübergehen kann, ohne zu erinnern, wie werthlos an sich diese Werthe erscheinen, wenn man sich heraus denkt aus den Verhältnissen, die sie erzeugt haben.

»Je nach Umständen erscheint aber das ganze Geldwesen als eitel Dunst und Menschenwillkür, von Natur ganz nichtig und werthlos. Denn wenn Die, welche Gebrauch davon machen, nur eine Veränderung damit vornehmen, so ist es zu gar Nichts mehr nütze, wird untauglich für jeden Gebrauch, und wer überreich ist an Geld, kann bitteren Mangel leiden an des Lebens Nothdurft. Da zeigt es sich denn,

---

der Lästigkeit des Abwägens und Probirens die Prägung auf. Man sorgte für Geldstücke von gewissem Stoff und bestimmtem Gewichte und liess einen Stempel (figura) darauf drücken, der in für Alle glaubwürdiger Weise die Qualität des Geldstoffes und das wahre Gewicht anzeigte, so dass der Werth der Münze zuverlässig und mühelos erkannt werden konnte (quae cunctis notior significaret qualitatem materiae numismatis et ponderis veritatem ut amota suspicione possit valor monetae sine labore cognosci).

wie sinnlos es ist, wahren Reichthum in einem Gute zu sehen, das man im Ueberfluss besitzen kann, ohne gegen den Hungertod geschützt zu sein, wie das die Sage durch das Beispiel des Midas versinnlicht, dem sich zur Strafe für die Unersättlichkeit seiner Wünsche Alles, was er sich vorsetzen liess, in Gold verwandelte«[1]).

Was Aristoteles hier unter der Werthlosigkeit des Geldes versteht, nachdem er kurz vorher zu seinen Unterscheidungsmerkmalen das gezählt, dass es schon seines Stoffes wegen einen gewissen Werth immer behalten werde[2]), wird klarer, als aus dieser, aus einer Stelle der nikomachischen Ethik, wo die Bestimmung des Geldes als Werthmesser und Tauschmittel aus einander gesetzt wird. Die Güter sind sehr verschieden an Werth. Der Eine hat Schuhe, mehr als er braucht; der Zweite hat ein Haus, der Dritte hat Getreide, und Jeder braucht von dem, was nur der Andere abgeben kann. Da ist ein allgemeiner Massstab nöthig, der den grösseren und geringeren Werth unterscheidet. Ein solcher ist das Geld für alle Güter, denn das Geld misst Alles.

Es ist ein »Entgelt des Bedarfs«, das seinen Dienst versieht gemäss einem wechselseitigen Uebereinkommen, es hat seinen Namen daher, dass es seine Geltung nicht der Natur, sondern dem Willen der Menschen verdankt, es dafür gelten zu lassen, während es nur auf uns ankommt, es zu entwerthen und ungiltig zu machen[3]).

---

1) p. 1257 b. 10 — (p. 14. 28 —): ὁτὲ δὲ πάλιν λῆρος εἶναι δοκεῖ τὸ νόμισμα καὶ νόμος παντάπασι, φύσει δ' οὐδέν, ὅτι μεταθεμένων τε τῶν χρωμένων οὐδενὸς ἄξιον οὐδὲ χρήσιμον πρὸς οὐδὲν τῶν ἀναγκαίων ἐστὶ καὶ νομίσματος πλουτῶν πολλάκις ἀπορήσει τῆς ἀναγκαίας τροφῆς · καίτοι ἄτοπον τοιοῦτον εἶναι πλοῦτον οὗ εὐπορῶν λιμῷ ἀπολεῖται, καθάπερ καὶ τὸν Μίδαν ἐκεῖνον μυθολογοῦσι διὰ τὴν ἀπληστίαν τῆς εὐχῆς πάντων αὐτῷ γενομένων τῶν παρατιθεμένων χρυσῶν.

2) p. 1257. 36: ὃ τῶν χρησίμων αὐτὸ ὄν. Aus dem anscheinenden Widerspruch zwischen dieser und der eben angeführten Stelle hat Coraes die Nothwendigkeit gefolgert οὐκ ὂν zu lesen.

3). Eth. Nic. V, 8 (p. 89. 12 ff.): διὸ πάντα συμβλητὰ δεῖ πως εἶναι, ὧν ἐστὶν ἀλλαγή. ἐφ' ὃ τὸ νόμισμ' ἐλήλυθε καὶ γίνεταί πως μέσον · πάντα γὰρ μετρεῖ ὥστε καὶ τὴν ὑπεροχὴν καὶ τὴν ἔλλειψιν πόσα ἄττα δὴ ὑποδήματ' ἴσον οἰκίᾳ ἢ τροφῇ. — 23: οἷον δ' ὑπάλλαγμα τῆς χρείας τὸ νόμισμα γέγονε κατὰ συνθήκην · καὶ διὰ τοῦτο τοὔνομα ἔχει νόμισμα ὅτι οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ ἐστὶ καὶ ἐφ' ἡμῖν μεταβαλεῖν καὶ ποιῆσαι ἄχρηστον. Dies μεταβαλεῖν ist mit dem μεταθεμένων unserer Stelle zu vergleichen. Dann sieht man, dass Schnitzer im Irrthum war, als er es mit »abschätzen« übersetzte; es ist vielmehr eine Veränderung, die einer Entwerthung gleich ist.

§. 4.

Die Geld- und Kapitalwirthschaft.

Hienach ist durchaus klar, was Aristoteles unter Werth und Unwerth des Geldes versteht. Das Stück Metall, das durch Form und Gepräge gemäss allgemeinem Uebereinkommen zu Geld gestempelt worden ist, hat Werth nur insoweit und nur so lange, als es dienlich ist zum Eintausch der Güter, die zum Leben nöthig sind. Denn das Metall selbst, in wie grossen Massen es auch aufgeschichtet sein mag, kann man nicht essen noch trinken, nicht als Kleid anziehen, nicht als Haus bewohnen. Dass dies Alles für Geld zu haben ist, liegt nicht an der natürlichen Beschaffenheit des Geldstoffes, sondern an der Menschensatzung, die ihm diese Geltung verliehen hat, und diese Verleihung kann rückgängig gemacht oder völlig unwirksam werden. Es steht bei uns, sagt Aristoteles, das Geld zu entwerthen, und denkt dabei wahrscheinlich an Auslöschen des Stempels oder sonst Etwas. Und es steht nicht bei uns, vom Geld allein zu leben, wenn die Werthe verschwinden, zu deren Eintausch es bestimmt ist, dann wäre es sehr wohl möglich, mitten unter Tonnen Goldes zu verhungern, wie das dem Midas der Sage beinahe begegnet wäre. Und desshalb sagen Einige: alles Geld ist nur Chimäre, und Aristoteles ist wenigstens darin mit ihnen einverstanden, dass im Besitze so künstlicher, vergäuglicher und dem Wechsel unterworfener Werthe der wahre Reichthum nicht gefunden werden könne. Auch diese Auffassung ist einseitig. So richtig es ist, dass das Geld nicht wächst, wie auf dem Baum die Frucht, dass die Menschensatzung es ist, die ihm seinen eigenthümlichen Werth verleiht und dass dieselbe Satzung diesen Werth auch wieder verändern könnte, so einseitig ist es, desshalb seinen ganzen Werth auf reine Willkür zurückzuführen. Durch die einfache Thatsache, dass es keineswegs in dem Belieben eines Einzelnen steht, irgend einen gerade ihm besonders entbehrlichen Gegenstand als eine Münze auszugeben, die jeder Andere als solche annehmen müsste, wird mit dem Finger darauf hingewiesen, was der Geldstoff an sich gerade zu diesem Gebrauch Empfehlendes, ja Zwingendes haben muss. Was der Einzelne nicht kann, das ist auch der Staatsgewalt unmöglich. Auch sie kann nicht, wie Fichte in seinem »geschlossenen Handelsstaat« meinte, irgend etwas an sich ganz Werthloses zum Preismesser und Tauschmittel aller Werthe erheben, und wer sich etwa auf das Papiergeld berufen wollte, der würde nur beweisen, dass er nie darüber nach-

gedacht hat, warum das Papiergeld eines Staates oder einer Körperschaft genau soviel gilt, als der Aussteller zu einer gewissen Zeit Credit hat, und keinen Pfennig mehr. Kurz dem Gelde muss ein gewisses Mass ursprünglichen, von der Willkür Einzelner unabhängigen Werthes inne wohnen, sonst würde es keiner Macht der Erde gelingen, durch einen beliebigen Stempel einen rein erfundenen Werth aus dem Nichts hervorzuzaubern.

Ferner beweist das Beispiel des Midas durchaus nicht, was es beweisen soll. Allerdings verliert das edelste Metall für den Einzelnen all seinen Werth, wenn es sein einziges Eigenthum ist und er sich Nichts dafür kaufen kann. Aber genau dasselbe ist mit jedem unmittelbarer nützlichen Gute der Fall, wenn der Ueberfluss nicht verkauft werden kann, um dafür Anderes zu kaufen, woran der Besitzer Mangel leidet. Man denke sich z. B. der verwunschene König von Phrygien hätte das Unglück gehabt, dass sich Alles, was er berührte, zwar nicht in Gold, wohl aber in Brod verwandelte, dann hätte er zwar zu essen genug gehabt, aber was wollte er trinken, womit sich kleiden, durch welches Obdach sich gegen die Unbilden der Witterung und der Jahreszeiten schützen? Verhungern konnte er nicht, wohl aber musste er verdursten oder verfaulen inmitten seiner Esswaaren, wenn sich nicht, wie hier Bacchus, ein mitleidiger Gott seiner erbarmte[1]. Trotzdem also Aristoteles die Nothwendigkeit des Geldes aus der Unmöglichkeit des reinen Tauschhandels sehr richtig hergeleitet hat, erkennt er doch nicht im vollen Umfang die Rückwirkung, die die Einführung des Geldverkehrs auf den Werth der Naturgüter selber üben musste. Von dem Augenblicke an, da das Geld ausschliesslich den Umtausch der Naturgüter vermittelt, sind diese ohne Ausnahme zu Waaren geworden, deren Werth sich richtet nach dem Preise, der auf dem Markt dafür gezahlt wird, und Alles, was keinen Markt und auf dem Markt keinen Absatz findet, ist genau so werthlos als Haufen von Gold auf einer wüsten Insel. Die reichste Ernte an Naturgütern ist, wenn ihr Ueberfluss keinen Käufer hat, gerade ebenso »Tand und Dunst«, wie die Reichthümer des Midas. Vergeblich ist darum jeder Versuch, nachdem einmal diese erste Stufe der Geldwirthschaft erreicht ist, eine Naturalwirthschaft begrifflich festzuhalten, die thatsächlich nicht mehr besteht, weil sie unmöglich geworden ist. Gerade diesen Versuch aber hat Aristoteles in dem, was er nun folgen lässt, wirklich gemacht. »Mit Recht, fährt er fort, sucht man für die Begriffe Reichthum und

1) Ovid. Met. XI. 180 ff.

Wirthschaftskunde einen anderen Inhalt (als Geldbesitz); denn es gibt hier eine Stufe des Reichthums und der Wirthschaftskunde, die dem Naturgesetz gemäss ist, das ist die Oekonomik, und eine andere, die Stufe des Handels, der nur einen Weg der Erwerbung des Reichthums kennt, nämlich den gewinnbringenden Waarenumsatz. Diese hat es mit dem Geldmachen zu thun, denn das Geld ist Anfang und Ende des Tauschgeschäfts, und der Reichthum, der von dieser Art Geldwirthschaft erjagt wird, ist ohne Grenzen. Denn wie die Heilkunst in dem Streben nach Genesung ins Unendliche geht und so jede Kunstfertigkeit ihr Ziel in ungemessener Ferne hat — denn ihr sehnlichster Wunsch ist, diesem immer näher zu kommen —, so hat auch die Geldwirthschaft kein anderes Ziel als den unbegrenzten Erwerb von Reichthum und Geld. Die Haushaltung aber hat ein begrenztes Ziel, sie muss darum auch im Erwerb des Reichthums eine Grenze haben (denn für sie ist er nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck). In Wirklichkeit aber sehen wir das Gegentheil, denn Alle, die überhaupt Geldwirthschaft treiben, gehen darauf aus, das Geld in ungemessener Fülle zu erwerben und Schuld daran ist, dass das Eine dem Andern so nahe liegt. Beide Richtungen des Gelderwerbs haben es mit demselben Gegenstand zu thun und gehen deshalb leicht in einander über. Es ist einerlei Vermögen, dessen Handhabung sie beide beschäftigt, nur freilich in verschiedener Weise, denn die eine hat dabei ihren Zweck ausserhalb, die andere sieht ihn in der Vermehrung selbst. Darum erscheint Manchen dies Letztere als der Inhalt der Hauswirthschaft und sie lassen sich nicht davon abbringen, im Sparen oder Vermehren des Geldvermögens könne man nie zuviel thun. Die Ursache dieser Willensrichtung liegt in dem Dichten und Trachten, zu leben um jeden Preis, statt dass der Genuss des Lebens vorangestellt würde; denn da jener Trieb ohne Grenzen ist, so trachten sie auch grenzenlos nach dem Erwerb der Mittel zum Leben. Aber auch Die, die es auf den Genuss des Lebens abgesehen haben, verstehen darunter nur sinnliche Freuden, und da auch diese für Geld zu haben sind, so geht ihre ganze Lebensarbeit gleichfalls im Geldmachen auf und so ist die zweite Richtung der Geldwirthschaft gekommen. Denn da der Sinnengenuss selber im Masslosen besteht, jagen sie auch dem nach, was ihn masslos verschafft, und gelingt die Beschaffung nicht auf dem Wege des Geldmachens, so suchen sie andere Mittel und Wege auf, immer aber verwenden sie dabei ihre Kräfte auf widernatürliche Weise. Sie entwickeln Mannhaftigkeit, aber das Ziel der Mannhaftigkeit ist nicht Geld zu schaffen, sondern kühne That; sie versuchen es als Feldherren oder Aerzte, aber

die Einen haben den Sieg, die Anderen die Gesundheit zur Aufgabe (und nicht das Geldmachen). Diese Leute aber sehen in Allem, was sie treiben, nur Mittel des Geldgewinns, weil das eben ihr einziger Lebenszweck sei und auf diesen Zweck Alles hinauslaufen müsse. Soviel einmal über die Geldwirthschaft, die über das äusserste Bedürfniss hinausgeht, ihren Begriff und über die Gründe, wesshalb wir ihrer in gewissem Sinne nicht entbehren können, und sodann über die durch das Bedürfniss gebotene Gattung derselben, die als auf naturgemässen Unterhalt gerichtete Hauswirthschaft von ihr verschieden ist und nicht wie sie ins Ungemessene schweift, sondern ihre bestimmte Grenze hat« [1]).

Der Grundgedanke dieser Betrachtung ist herzlich gut gemeint. Er ist ein Protest gegen die Leidenschaft der Habsucht, die dem Gelde nachjagt um des Geldes willen, der über dem hastigen Erraffen der Mittel zum Leben jedes Verständniss für die Ziele des Daseins abhanden kommt. Ein Wort zu seiner Zeit inmitten eines Geschlechts, dem

1) p. 1257 b. 17 — (p. 15. 4 —): διὸ ζητοῦσιν ἕτερόν τι τὸν πλοῦτον καὶ τὴν χρηματιστικήν, ὀρθῶς ζητοῦντες. ἔστι γὰρ ἑτέρα ἡ χρηματιστικὴ καὶ ὁ πλοῦτος ὁ κατὰ φύσιν, καὶ αὕτη μὲν οἰκονομική, ἡ δὲ καπηλική, ποιητικὴ χρημάτων οὐ πάντως, ἀλλ' ᾗ διὰ χρημάτων μεταβολῆς. καὶ δοκεῖ περὶ τὸ νόμισμα αὕτη εἶναι · τὸ γὰρ νόμισμα στοιχεῖον καὶ πέρας τῆς ἀλλαγῆς ἐστίν. καὶ ἄπειρος δὴ [οὗτος] ὁ πλοῦτος ὁ ἀπὸ ταύτης τῆς χρηματιστικῆς. ὥσπερ γὰρ ἡ ἰατρικὴ τοῦ ὑγιαίνειν εἰς ἄπειρόν ἐστι καὶ ἑκάστη τῶν τεχνῶν τοῦ τέλους εἰς ἄπειρον (ὅτι μάλιστα γὰρ ἐκεῖνο βούλονται ποιεῖν), τῶν δὲ πρὸς τὸ τέλος οὐκ εἰς ἄπειρον (πέρας γὰρ τὸ τέλος πάσαις) οὕτω καὶ ταύτης τῆς χρημαστικῆς οὐκ ἔστι τοῦ τέλους πέρας, τέλος δ' ὁ τοιοῦτος πλοῦτος καὶ χρημάτων κτῆσις. τῆς δ' οἰκονομικῆς [οὐ χρηματιστικῆς] ἔστι πέρας.

[οὐ γὰρ τοῦτο τῆς οἰκονομικῆς ἔργον] διὸ τῇ μὲν φαίνεται ἀναγκαῖον εἶναι παντὸς πλούτου πέρας * ἐπὶ δὲ τῶν γινομένων ὁρῶμεν συμβαῖνον τοὐναντίον, πάντες γὰρ εἰς ἄπειρον αὔξουσιν οἱ χρηματιζόμενοι τὸ νόμισμα. αἴτιον δὲ τὸ σύνεγγυς αὐτῶν.

ἐπαλλάττει γὰρ ἡ χρῆσις τοῦ αὐτοῦ οὖσα ἑκατέρα τῆς χρηματιστικῆς. τῆς γὰρ αὐτῆς ἐστὶ κτήσεως χρῆσις (so mit Göttl. statt χρήσεως κτῆσις), ἀλλ' οὐ κατὰ ταὐτόν. ἀλλὰ τῆς μὲν ἕτερον τέλος, τῆς δ' ἡ αὔξησις. ὥστε δοκεῖ τισὶ τοῦτ' εἶναι τῆς οἰκονομικῆς ἔργον καὶ διατελοῦσιν ἢ σώζειν οἰόμενοι δεῖν ἢ αὔξειν τὴν τοῦ νομίσματος οὐσίαν εἰς ἄπειρον. αἴτιον δὲ ταύτης τῆς διαθέσεως τὸ σπουδάζειν περὶ τὸ ζῆν ἀλλὰ μὴ τὸ εὖ ζῆν · εἰς ἄπειρον οὖν ἐκείνης τῆς ἐπιθυμίας οὔσης καὶ τῶν ποιητικῶν ἀπείρων ἐπιθυμοῦσιν. ὅσοι δὲ καὶ τοῦ εὖ ζῆν ἐπιβάλλονται, τὸ πρὸς τὰς ἀπολαύσεις τὰς σωματικὰς ζητοῦσιν, ὥστ', ἐπεὶ καὶ τοῦτ' ἐν τῇ κτήσει φαίνεται ὑπάρχειν, πᾶσα ἡ διατριβὴ περὶ τὸν χρηματισμόν ἐστι, καὶ τὸ ἕτερον εἶδος τῆς χρηματιστικῆς διὰ τοῦτ' ἐλήλυθεν. ἐν ὑπερβολῇ γὰρ οὔσης τῆς ἀπολαύσεως, τὴν τῆς ἀπολαυστικῆς ὑπερβολῆς ποιητικὴν ζητοῦσιν · κἂν μὴ διὰ τῆς χρηματιστικῆς δύνωνται πορίζειν, δι' ἄλλης αἰτίας τοῦτο πειρῶνται, ἑκάστῃ χρώμενοι τῶν δυνάμεων οὐ κατὰ φύσιν · ἀνδρίας γὰρ οὐ χρήματα ποιεῖν ἐστὶν ἀλλὰ θάρσος, οὐδὲ στρατηγικῆς καὶ ἰατρικῆς, ἀλλὰ τῆς μὲν νίκην τῆς δ' ὑγίειαν · οἱ δὲ πάσας ποιοῦσι χρηματιστικάς, ὡς τοῦτο τέλος ὄν, πρὸς δὲ τὸ τέλος ἅπαντα δέον ἀπαντᾶν · περὶ μὲν οὖν τῆς τε μὴ ἀναγκαίας χρηματιστικῆς καὶ τίς καὶ δι' αἰτίαν τίνα ἐν χρείᾳ ἐσμὲν αὐτῆς, εἴρηται καὶ περὶ τῆς ἀναγκαίας, ὅτι ἑτέρα μὲν αὐτῆς οἰκονομικὴ δὲ κατὰ φύσιν ἡ περὶ τὴν τροφήν, οὐχ ὥσπερ αὕτη ἄπειρος ἀλλὰ ἔχουσα ὅρον.

nachgerade Alles, Staat und Vaterland, Bürgerthum und Kriegführung in Chrematistik unterzugehen drohte. Aber in der Art der Durchführung dieses Gedankens ist Aristoteles nicht glücklich. Was er unter der verwerflichen Richtung des Gelderwerbs versteht, das wird aus seiner Schilderung klar genug, aber was er über die Lebensauffassung sagt, die ihr zu Grunde liegen soll, hat denn doch seine Bedenken. »Ist wirklich, fragt Fülleborn, der Wunsch zu leben von dem Wunsche glückselig zu leben in den Seelen der Menschen gleichsam getrennt? Rechnen sie wirklich aufs blosse Leben, Existiren, statt dass sie auf ein glückseliges Ende bedacht sein sollten? Und wie kann jenes die Veranlassung ihrer Unersättlichkeit im Sammeln sein« [1]). Näher liegt gerade der entgegengesetzte Gedanke. Wer nichts will als das nackte Leben der braucht sich nicht anzustrengen, der zehrt aus der Hand in den Mund; hat er viel, so lässt er sich's wohl sein, hat er wenig, so entbehrt er mit Fassung, den Sonnenschein und die Tonne des Diogenes wird ihm Niemand rauben. Wer aber eine andere Auffassung hat vom Genuss des Lebens, der säet und erntet und sammelt in die Scheune, solange es Tag ist, um sicher zu sein gegen Noth und Entbehrung, und vollends wer nicht bloss für sein stoisches Selbst, sondern für Weib und Kind zu sorgen hat und persönlich vielleicht gern entsagt, damit den Seinen Nichts abgehe, der wird unermüdlich sein im redlichen Erwerb und die, die ihn etwa zum Innehalten mahnen wollen, fragen: Weiss ich, wie lange ich leben und gesund sein werde? Was soll aus den Meinen werden, wenn ich vor der Zeit abberufen werde, oder wenn Siechthum mich lähmt und Unglück über mein Haus kommt? Darum schaffe ich, so lange es Tag ist, die Zeit zum Ausruhen wird schon kommen. Niemand wird den Hauswirth, der also redet und handelt, der Habgier beschuldigen, wenn er sich in den Mitteln des Erwerbs an die Schranken der Zucht und Sitte hält. Aus demselben Grunde aber wird auch Niemand sagen können, dass sich gerade der Erwerbsarbeit der Hauswirthschaft andere Grenzen ziehen liessen, als sie in der Kraft und dem Gewissen der Einzelnen von selbst gezogen sind. Zwischen der rastlosen Erwerbsthätigkeit des gewissenhaften Familienvaters und der rohen Geldmacherei leidenschaftlicher Habgier bleibt darum doch ein grosser Unterschied, aber er liegt nicht in der »Grenze« des Erwerbs, die nach unserer Auffassung gar nicht gezogen werden kann, sondern in dem Zweck und in der Verwendung desselben. Unser Gesichtspunkt freilich liegt dem Aristoteles fern, weil er bei jedem freien

1) In den Anmerkungen zu Garve's Uebersetzung. Bd. II. 153.

Hellenen den Vollbesitz alles zum Leben Nöthigen ohne Weiteres voraussetzt und folglich das Streben darüber hinaus zum Verzicht auf die »Musse« führt, deren ungeschmälerter Genuss in seinen Augen von einem wahrhaft glücklichen Leben unzertrennlich ist. Wie ihm der Begriff wirthschaftlicher Arbeit fehlt, so fehlt ihm auch der des wirthschaftlichen Geschäfts. Die eine dünkt ihm des freien Mannes so unwürdig, wie das andere. Wer die »Musse«, die ihn davon befreit, nie besessen hat, der ist gar kein Hellene im vollen Sinn des Wortes; wer sich ihrer aber selbst beraubt, der entadelt sich und sein ganzes hochgebornes Haus, der stellt sich und die Seinen auf die Stufen der Unfreien herab und macht sich zum Leibeignen der auri sacra fames. Die Wirthschaftslehre des Aristoteles ist durch und durch aristokratisch. Sie findet sich desshalb nicht in die grosse demokratische Revolution, welche die Geldwirthschaft in das Erwerbsleben der Menschheit gebracht hat. Das Geld hat den Reichthum von der Scholle losgerissen, den Untergrund aller ständischen Gliederungen und Abhängigkeiten ins Wanken gebracht, ein bewegliches, flüssiges Eigenthum geschaffen, das Jedem aus der Masse zugänglich ist und so in dem Kampf der Menschenarbeit mit den Kräften der Natur zu dem zweiten jener Befreiungssiege geführt, deren ersten die Einführung des Ackerbaus erfochten hat[1]).

Hier wie im ganzen Laufe dieser Erörterung muss man sich fort und fort an die durchaus eigenartige Färbung erinnern, die der aristo-

1) Der biedere Schlosser bemerkt zu dieser Stelle im ersten Bande seiner Uebersetzung (Lübeck und Leipzig 1798) S. 57,: »Mich dünkt, dass wir bei manchem grossen Uebel, das durch das Geld in die Welt gebracht worden ist, doch dieser Erfindung allein es zu danken haben, dass nun nicht neun Zehntheile der Menschen dem glücklichen Einen Zehntheil, das im Besitze der Liegenschaften wäre, dienstbar sein müssen. Die eigentlichen Gegenstände des menschlichen Bedürfnisses, von welchem das Geld nur Zeichen ist, sind auf den Boden der Erde beschränkt; und denkt man sich die Zeit, wo das Geld in Europa noch seltener war, so wird man finden, dass dieser Boden beinahe ausschliessiich bloss der Geistlichkeit und den grossen Baronen gehörte. Das Geld allein hat eine neue Art von Gegenstand eines unerschöpflichen Eigenthums in die Welt gebracht, dessen Erwerb jedem offen steht. Man kann auch nicht sagen, dass die Gutsbesitzer doch nicht Alles hätten an sich reissen können. Denn wenn man die unübersehlichen Besitzungen der Homerischen Helden uns ihre und selbst der Patriarchen unzählbare Heerden von Pferden, Ochsen, Kameelen und Eseln ansieht; so muss man sich nicht allein überzeugen, dass auch ohne Geld die Haushaltungskunst grenzenlos sein kann, sondern auch, dass, wenn nicht das Zeichen des Reichthums neben dem wirklichen Reichthum stände, bei Weitem der grösste Theil der Menschheit ohne alles Eigenthum sein und bloss von der Gnade der Uebrigen hätte leben oder dass durch tägliche Revolutionen täglich neue Vertheilungen hätten entstehen müssen«.

telischen Lehre von der natürlichen Wirthschaftsweise aus dem unentwegten Festhalten an der Sklavenarbeit nothwendig erwachsen musste. Wären wir in Gefahr, das zu vergessen, die gleich folgenden Worte unseres Textes würden uns entscheidend mahnen an das, was Aristoteles überall als das »Gegebene« stillschweigend voraussetzt.

---

§. 5.

Hauswirthschaft und Staatswirthschaft.

»Nunmehr, heisst es im 10. Capitel, ist auch die Frage beantwortet, von der wir ursprünglich ausgingen, ob der Gelderwerb Aufgabe des Hauswirthes und Staatswirths sei oder nicht? Gewiss ist aber soviel, dass (alles Unentbehrliche) von Hause aus vorhanden sein muss — denn wie die Staatskunst keine Menschen schafft, sondern sie aus den Händen der Natur empfängt, um sie (nach ihren Zwecken) zu handhaben, so muss auch Mutter Natur für den Lebensunterhalt aufkommen, mag ihn nun die Erde, das Wasser oder — sonst Etwas gewähren, und von diesen gegebenen Mitteln den angemessenen Gebrauch zu machen, das ist die Aufgabe des Hauswirthes. Denn auch der Weberei kommt es nicht zu, Wolle zu erzeugen, sondern sie zu verwenden und zu unterscheiden, welche Sorte brauchbar und tauglich oder unbrauchbar und untauglich ist. Sonst wäre ja auch das Bedenken möglich, warum der Gelderwerb ein Theil der Hauswirthschaft sein solle, die Heilkunde aber nicht, während doch den Hausgenossen die Gesundheit so nöthig ist wie das Leben selbst und Alles, was dazu gehört. Das Verhältniss ist dies: Der Hauswirth wie der Staatswirth haben sich bis zu einer gewissen Grenze auch um Gesundheit zu kümmern, jenseits derselben aber beginnt der Bereich des Arztes; so ist es auch mit dem Geld in der Hauswirthschaft, in gewisser Beziehung gehört es dazu, in anderer nicht, da geht es die aushelfende Kunst an. Der Grundstock alles Vermögens aber muss, wie früher gesagt worden ist, von der Natur gegeben sein; denn Sache der Natur ist es, ihren Geschöpfen auch die Mittel der Ernährung mitzugeben, wie denn jedem ein Rest dessen, woraus er geboren ist, zum Unterhalt übrig bleibt. Desshalb ist für Alle die naturgemässeste Wirthschaftsweise die, welche sich von Pflanzen und Thieren nährt. Da nun aber, wie wir gesehen haben, die Wirthschaftskunde eine doppelte ist und zwar entweder

auf den Handel oder nur auf den Haushalt ausgeht, und von diesen die letzte nothwendig und lobenswerth, die erste aber, die im Waarenumsatz besteht, mit Recht getadelt wird (denn sie beruht nicht auf der Natur, sondern auf Ausbeutung unter einander) —, so ist mit vollstem Rechte die wucherische Pfennigfuchserei verhasst, weil sie sich durch das Geld selbst bereichert und nicht durch das, wozu man es eingeführt hat. Denn zur Erleichterung des Waarentausches ist es entstanden, der Zins aber vermehrt es als solches. Daher hat er auch den Namen »Junges« (τόκος). Denn wie das Geborene die Wiederholung der Erzeuger ist, so ist der Zins Geld aus Geld erzeugt. Von allen Mitteln des Gelderwerbs ist dies aber am meisten wider die Natur«[1]).

Vorstehender Abschnitt leidet zunächst unter einer Lücke gleich nach dem ersten Satz, sodann unter dem Umstande, dass das Wort Chrematistik abwechselnd in zweierlei Bedeutungen, das eine Mal im neutralen und allgemeinen Sinne als Wirthschaftskunde überhaupt und dann wieder im engeren Sinne als Geldmacherei gebraucht wird. Gleichwohl ist sein Gedankenkern vollständig klar. *Der Begriff der Erwerbsthätigkeit hat sich aus der Lehre von der naturgemässen Wirthschaftskunde vollständig verflüchtigt.* Der Hauswirth des Aristoteles erwirbt gar nicht, sondern er *verwendet das von Natur Gegebene.* Das Wesentlichste

1) p. 1258. 18 — (p. 16. 14 —): δῆλον δὲ καὶ τὸ ἀπορούμενον ἐξ ἀρχῆς, πότερον οἰκονομικοῦ καὶ πολιτικοῦ ἐστιν ἡ χρηματιστικὴ ἢ οὔ, ** ἀλλὰ δεῖ τοῦτο μὲν ὑπάρχειν (ὥσπερ γὰρ καὶ ἀνθρώπους οὐ ποιεῖ ἡ πολιτική, ἀλλὰ λαβοῦσα παρὰ τῆς φύσεως χρῆται αὐτοῖς, οὕτω καὶ τροφὴν (*τροφὸν?*) τὴν φύσιν δεῖ παραδοῦναι γῆν ἢ θάλατταν, ἢ ἄλλο τε)· ἐκ δὲ τούτων, ὡς δεῖ, ταῦτα (*πάντα?*) διαθεῖναι προσήκει τὸν οἰκονόμον. οὐ γὰρ τῆς ὑφαντικῆς ἔρια ποιῆσαι, ἀλλὰ χρήσασθαι αὐτοῖς καὶ γνῶναι δὲ τὸ ποῖον χρηστὸν καὶ ἐπιτήδειον ἢ φαῦλον καὶ ἀνεπιτήδειον. καὶ γὰρ ἀπορήσειεν ἄν τις, διὰ τί ἡ μὲν χρηματιστικὴ μόριον τῆς οἰκονομίας, ἡ δ' ἰατρικὴ οὐ μόριον· καίτοι δεῖ ὑγιαίνειν τοὺς κατὰ τὴν οἰκίαν ὥσπερ ζῆν ἢ ἄλλο τι τῶν ἀναγκαίων. ἐπεὶ δὲ ἔστι μὲν ὡς τοῦ οἰκονόμου καὶ τοῦ ἄρχοντος καὶ περὶ ὑγιείας ἰδεῖν, ἔστι δὲ ὡς οὔ, ἀλλὰ τοῦ ἰατροῦ, οὕτω καὶ περὶ τῶν χρημάτων ἔστι μὲν ὡς τοῦ οἰκονόμου, ἔστι δὲ ὡς οὔ, ἀλλὰ τῆς ὑπηρετικῆς· *μάλιστα* δέ, καθάπερ εἴρηται πρότερον, *δεῖ φύσει τοῦτο ὑπάρχειν· φύσεως γάρ ἐστιν ἔργον τροφὴν τῷ γεννηθέντι παρέχειν·* παντὶ γάρ, ἐξ οὗ γίνεται, τροφὴ τὸ λειπόμενον ἐστίν. *διὸ κατὰ φύσιν ἐστὶν ἡ χρηματιστικὴ πᾶσιν ἀπὸ τῶν καρπῶν καὶ τῶν ζῴων.* διπλῆς δ' οὔσης αὐτῆς, ὥσπερ εἴπομεν, καὶ τῆς μὲν καπηλικῆς τῆς δ' οἰκονομικῆς, καὶ ταύτης μὲν ἀναγκαίας καὶ ἐπαινουμένης, τῆς δὲ μεταβολικῆς ψεγομένης δικαίως (οὐ γὰρ κατὰ φύσιν ἀλλ' ἀπ' ἀλλήλων ἐστίν), εὐλογώτατα μισεῖται ἡ *ὀβολοστατικὴ* διὰ τὸ ἀπ' αὐτοῦ τοῦ νομίσματος εἶναι τὴν κτῆσιν καὶ οὐκ ἐφ' ὅπερ ἐποριζόμεθα· μεταβολῆς γὰρ ἐγένετο χάριν, ὁ δὲ τόκος αὐτὸ ποιεῖ πλέον. ὅθεν καὶ τοὔνομα τοῦτ' εἴληφεν· ὅμοια γὰρ τὰ τικτόμενα τοῖς γεννῶσιν αὐτά ἐστιν, ὁ δὲ τόκος γίνεται νόμισμα ἐκ νομίσματος· *ὥστε καὶ μάλιστα* παρὰ φύσιν οὗτος τῶν χρηματισμῶν ἐστίν. Eine andere Witzelei über den τόκος bewahrt Plutarch, De vitando aere alieno. c. 4.

dessen, was der Mensch braucht, muss die Natur selbst beschaffen und nur was sie beschafft in ihrer Pflanzen- und Thierwelt, das bildet wahren Reichthum und begründet ein naturgemässes Leben. Freilich ist damit nicht auszukommen, es geht nicht ab ohne Tausch und ohne Geld zum Zweck des Tausches, aber durch jede dieser Verrichtungen entfernt sich der Mensch einen Schritt weiter von dem Gesetz der Natur und wenn er gar den Handel und den Wucher als Geschäft treibt, da hat er sich ihr vollständig entfremdet. In dem Stufengang also, in dem wir ein nothwendiges Aufsteigen von der Abhängigkeit der Naturwirthschaft zur Freiheit der Kulturwirthschaft erkennen, sieht Aristoteles eine Abirrung von den gewiesenen Pfaden der Menschennatur, eine Entartung, eine zunehmende Krankheit des Gesellschaftskörpers.

Wir entdecken jetzt, was Aristoteles ferner fehlt, nachdem ihn das Festhalten an dem vermeintlichen Naturgesetz der Sklaverei ein für alle Mal um den Begriff der wirthschaftlichen Arbeit gebracht hat: er erkennt nicht das Naturgesetz der wirthschaftlichen Entwickelung, deren Ziel in der Ueberwindung der Natur, in der Befreiung des menschlichen Erwerbslebens von den Wechselfällen ihrer Gunst und Ungunst liegt. Dass das Capital, welches die Ueberschüsse aller Ernteerträge in sich aufnimmt[1], schon als Sparpfennig für die Tage des Misswachses und der Theuerung ein ganz unentbehrlicher Hebel des öffentlichen Wohlstandes sei, blieb dieser durch und durch einseitigen Auffassung ebenso verborgen, als die für unsere Urtheilsweise so einfache Thatsache, dass wer gegen Entgelt auf den Gebrauch seines eigenen Capitales zu Gunsten eines Anderen für gewisse Zeit verzichtet, dem Wesen nach dasselbe thut, wie der, der sein Obst, sein Getreide, sein Vieh nicht verschenkt, sondern verkauft. Ob das Capital in gemünztem Geld, in Naturgütern, in Waaren oder in Arbeitskraft besteht, ist ja ganz gleichgiltig, und ob man den Ertrag das eine Mal Kaufpreis oder Lohn, das andere Mal Zins nennt, thut nicht das Mindeste zur Sache. Die tiefe Abneigung gegen den Capitalzins an sich, die Aristoteles mit der Philosophie des ganzen Alterthums ebenso wie mit der canonischen Gesetzgebung des Mittelalters theilt, erscheint uns höchst seltsam, nicht desshalb bloss, weil sie sich logisch gar nicht begründen lässt, sondern noch mehr darum, weil sie dem thatsächlichen Grundgesetz des antiken Lebens aufs Grellste widerspricht. Wovon lebte denn die freie Mensch-

1) περιουσία τῶν χρημάτων nennt es Thukydides I, 7.

heit des Alterthums? Von der Rente, von dem Zinsertrag des Capitals, das sie in ihren Sklaven angelegt hatte, denn nur durch deren Arbeit wurden die Früchte und Kräfte der Natur für sie zu nutzbaren Güterquellen. Man konnte vom Standpunkte der Ethik aus gegen den Capitalwucher zu Felde ziehen, wenn man anstatt des Drohnenlebens, das er erzeugt, die eigene Arbeit im Schweisse des Angesichts empfehlen wollte. Wie man aber einer Gesellschaft, die aus lauter Rentnern bestand und für immer bestehen sollte, die eigene Erwerbsarbeit und das Zinsnehmen zu gleicher Zeit als unnatürlich und unanständig verbieten konnte, das will unserer Vorstellung von den Gesetzen des Wirthschaftslebens schlechterdings nicht einleuchten. Eben für die »Freiheit«, eben für die »unverkümmerte Musse«, welche der antike Mensch als sein unveräusserliches Recht beanspruchte, und von der auch Aristoteles nicht ein Jota geraubt wissen will, gab es gar keine gediegenere Grundlage als die wirkliche und wahrhaftige Capitalwirthschaft und sie ist denn auch diese Grundlage gewesen und geblieben von der Einführung der Sklavenarbeit an, weil es anders nicht sein konnte. Die Philosophen hatten Recht, wenn sie den gewissenlosen Wucher mit Aufgebot ihrer ganzen Beredsamkeit der öffentlichen Verachtung preisgaben, aber sie hatten Unrecht, wenn sie den »Geruch des Zinsnehmens«[1]) an sich verabscheuten, — denn sie selber lebten von den Zinsen ihres Capitales, mochte dies nun bestehen, worin es wollte, so gut wie ihre sämmtlichen Hörer und Leser auch. Nur bei grundverkehrten Vorstellungen von dem Wesen des Capitals konnte man über das Zinsnehmen an sich zu Urtheilen kommen, wie sie Aristoteles im Einklang mit Platon und den hervorragendsten Denkern der ganzen Folgezeit an unserer Stelle ausspricht.

Ausser dem Rückhalt, den das Capital als zurückgelegter Ueberschuss guter Zeiten für das Auskommen in schlechten gewährt, hat es eine ungeheure Bedeutung dadurch, dass es die Wiederholung roher Arbeit erspart und den schwungbaften Betrieb feiner, vervollkommneter Arbeit beflügelt, also die Quellen des Reichthums und des Lebensgenusses ins Ungemessene vervielfältigt. Eine Anerkennung dieses hochbedeutsamen Zuges der Capitalwirthschaft eines fleissigen Culturvolks erwarten wir von den Philosophen nicht, obwohl die Belege dafür in den zahllosen Werkstätten der attischen Kunst und Industrie mit Händen zu greifen waren; aber eine gewisse Genugthuung muss es

1) οὐκ ὄζει τόκου βαρὺ καὶ δυσχερὲς ὥσπερ ἰοῦ καθ᾽ ἡμέραν ἐπιῤῥυπαίνοντος τὴν πολυτέλειαν sagt Plut. De vit. aere alieno. c. 2.

uns doch gewähren zu sehen, wie die Wirthschaftslehre, die sich diesen Thatsachen systematisch verschliesst, sich unbewusst in ihrem eigenen Irrthum fangen muss.

Im elften, dem Schlusscapitel dieser Auseinandersetzung spricht Aristoteles noch einmal von der »ursprünglichsten« d. h. naturgemässesten Wirthschaftweise[1]) und gibt als Hauptaufgabe eines rationellen Viehzucht- und Ackerbaubetriebs an, zu wissen, welches die geeignetsten Anschaffungen dazu seien, wie und woher man sie am besten beziehen könne. Der Eigenthümer eines solchen Anwesens also muss sich verstehen auf den Ankauf von Pferden, von Rindvieh, von Schafen und sonstigen Hausthieren, auf die Unterscheidung der guten von den schlechten Raçen und der Orte, wo sie gedeihen, von denen, wo sie nicht gedeihen. Desgleichen gilt es beim Ackerbau die Bestellung des Bodens, den Obstbau, die Bienen- und Geflügelzucht und alles fliegende wie schwimmende Gethier zu kennen, von dem sich dafür nur irgend Vortheil erwarten lässt[2]). Das Alles gehört zur »naturgemässen«, zur »eigentlichen echten« Wirthschaftsweise. Dies ist nun aber doch eiu ander Bild, als es die Zusammenstellung von Ackermann, Wanderhirt, Jäger, Fischer und Räuber im achten Capitel auch nur von ferne vermuthen liess.

Hier steht der Grossbetrieb[3]) von Viehzucht und Landwirthschaft leibhaftig vor uns. Die Erfüllung der Aufgaben, die hier dem »naturgemässesten« Wirthschaftssystem gestellt werden, ist nur denkbar in einer Culturwelt, in der der Güter- und Geldumlauf sich von keinem Philosophen Wege und Ziele vorzeichnen lässt. Solch ein Betrieb hat nichts mehr zu schaffen mit dem urwüchsigen Abgrasen der bald freigebigen bald kargen Erde in Feld und Wald. Wer diese Art Viehzucht und Ackerbau für sich oder in Verbindung mit einander treibt, macht sich keine Gedanken darüber, in wie weit Handels- und Geldgeschäfte wider die Natur sind, in wie weit nicht. Er braucht ein grosses Capital, wenn die Kenntniss der richtigen Bezugsquellen ihm

1) p. 1258 b. 20 — (p. 17. 23 —): τῆς μὲν οὖν οἰκειοτάτης χρηματιστικῆς ταῦτα μόρια καὶ πρῶτα im Gegensatz zur μεταβλητική.

2) ib. 12 — ἔστι δὲ τῆς χρηματιστικῆς μέρη χρήσιμα τὸ περὶ τὰ κτήματα ἔμπειρον εἶναι, ποῖα λυσιτελέστατα καὶ ποῦ καὶ πῶς, οἷον ἵππων κτῆσις ποία τις ἢ βοῶν ἢ προβάτων, ὁμοίως δὲ καὶ τῶν λοιπῶν ζῴων (δεῖ γὰρ ἔμπειρον εἶναι πρὸς ἄλληλά τε τούτων τίνα λυσιτελέστατα καὶ ποῖα ἐν ποίοις τόποις. ἄλλα γὰρ ἐν ἄλλαις εὐθηνεῖ χώραις) εἶτα περὶ γεωργίας, καὶ ταύτης ἤδη ψιλῆς καὶ πεφυτευμένης, καὶ μελιττουργίας, καὶ τῶν ἄλλων ζῴων τῶν πλωτῶν ἢ πτηνῶν, ἀφ' ὅσων ἔστι τυγχάνειν βοηθείας.

3) Als solcher wird der Ackerbau wohl auch von den unten genannten Schriftstellern Charetides und Apollodor behandelt worden sein.

nicht gänzlich werthlos sein soll, er muss Geschäftsgeist und Kenntniss des Marktes haben, um wohlfeil einzukaufen und theuer zu verkaufen, denn wenn er nicht mehr erzeugen will, als für seine und der Seinen Nothdurft unentbehrlich ist, so braucht er den ganzen Betrieb mit seinem Aufwand und seiner Gefahr nicht, sondern bleibt stillvergnügt auf der Scholle seines kleinen Gütchens oder hinter seinen Milchkühen auf der Weide sitzen. Aber so unwillkürlich erscheinen Aristoteles die beiden wesentlichsten Zweige der Naturalwirthschaft in dem Lichte des damals allgemein üblichen Grossbetriebs, dass er bei Zergliederung der ihnen zugehörigen Aufgaben seine Abneigung gegen Handel und Wandel vergisst und gerade die Verrichtungen in die erste Linie stellt, die sie mit dem verhassten Geschlechte der »Krämer« gemein haben; denn auch für diese ist die Hauptsache, die Fundorte wohlfeiler und tüchtiger Waaren zu kennen, die erste Vorbedingung eines vortheilhaften Geschäfts. Und so hat sich denn ein sehr wesentlicher Theil derjenigen Thätigkeit, die Aristoteles eben als naturwidrige Misswirthschaft mit Geräusch zur vorderen Thüre hinausgewiesen hat, von ihm selber unbemerkt in aller Stille von hinten her wieder ins Haus geschlichen und offenbar ist geworden, dass nicht einmal für den Viehzüchter und den Landwirth, deren Arbeitsfeld doch die Natur im eigentlichsten Wortsinne ist[1]), die Scheidung strenge festgehalten werden kann, die Aristoteles zwischen künstlicher und naturgemässer Wirthschaftsweise aufgestellt hat. Er selbst erfährt die Wahrheit des tiefen Wortes, das er eben vorher ausgesprochen: in all diesen Dingen ist die Lehre frei, das Leben aber gebunden[2]).

In unserem Abschnitt wird wiederholt neben dem Hauswirth der Staatswirth genannt und jedes Mal in einer Weise, dass der Leser gezwungen ist, für beide vollständige Gleichheit der Aufgabe und des Verfahrens anzunehmen[3]). Sonst legt Aristoteles grossen Werth darauf,

1) Oecon. I, 2: ἡ δὲ γεωργικὴ μάλιστα (κατὰ φύσιν) ὅτι δικαία. οὐ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων οὐθ' ἑκόντων, ὥσπερ καπηλεία καὶ αἱ μισθαρνικαί, οὔτ' ἀκόντων, ὥσπερ αἱ πολεμικαί. ἔτι δὲ καὶ τῶν κατὰ φύσιν· φύσει γὰρ ἀπὸ τῆς μητρὸς ἡ τροφὴ πᾶσίν ἐστιν, ὥστε καὶ τοῖς ἀνθρώποις ἀπὸ τῆς γῆς· πρὸς δὲ τούτοις καὶ πρὸς ἀνδρίαν συμβάλλεται μεγάλα· οὐ γὰρ ὥσπερ αἱ βάναυσοι τὰ σώματα ἀχρεῖα ποιοῦσιν, ἀλλὰ δυνάμενα θυραυλεῖν καὶ πονεῖν, ἔτι δὲ δυνάμενα κινδυνεύειν πρὸς τοὺς πολεμίους· μόνων γὰρ τούτων τὰ κτήματα ἔξω τῶν ἐρυμάτων ἐστίν.

2) p. 1258 b. 10 — (p. 17. 13): πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα τὴν μὲν θεωρίαν ἐλεύθερον ἔχει, τὴν δ' ἐμπειρίαν ἀναγκαίαν.

3) p. 1256 b. 36 — (p. 13. 4): ὁ δὲ πλοῦτος ὀργάνων πλῆθός ἐστιν οἰκονομικῶν καὶ πολιτικῶν.

(ib. 38): ὅτι μὲν τοίνυν ἔστι τις κτητικὴ κατὰ φύσιν τοῖς οἰκονόμοις καὶ τοῖς πολιτικοῖς.

wie wir im ersten Capitel sehen, die Vorstellung abzuwehren, als ob eine Familie sich von einer Staatsgemeinde nur durch den geringeren Umfang, die kleinere Zahl der Mitglieder, also durch ein bloss äusserliches Merkmal unterschiede; er setzt einen Wesensunterschied zwischen ihnen darein, dass in der Familie ein patriarchalisches Königthum, im Staate aber ein gleichberechtigtes Bürgerthum herrsche und herrschen soll [1]. In seiner Wirthschaftslehre aber kennt er keine Unterscheidung zwischen Familie und Staat; seinem System von natürlichem und unnatürlichem Erwerb unterwirft er beide ohne Unterschied. Und doch hatte er die grosse Umwälzung, die schon aus der Nothwendigkeit des Tauschhandels entspringt, auf die Thatsache zurückgeführt, dass sowie aus einer einzelnen Familie ein Kreis von mehreren Familien hervorgeht, ganz neue Bedingungen des Lebens und des Erwerbs entstehen. Welche Veränderungen sind mithin erst zu erwarten, wenn aus dem Zusammenwachsen der Gemeinden ein Staatswesen sich erhebt und zwischen verschiedenen Staatswesen ein Verkehr sich bildet, der auf das Innere jedes derselben bestimmend und umgestaltend zurückwirkt. Wäre Aristoteles auf diese Frage näher eingegangen, so würde sich noch greller, als es ohnehin geschehen ist, die Unhaltbarkeit seiner Wirthschaftslehre offenbart haben. Sehr rasch musste sich dann zeigen, dass es für ihn nur eine Wahl gab. Entweder musste er sich entscheiden für den spartanischen Lagerstaat, der ewig auf dem Kriegsfuss von Knechtung und Beraubung besiegter Nachbarn lebte — und dieses Vorbild hat er, wie wir wissen, mit guten Gründen verworfen — oder aber für den athenischen Kultur- und Handelsstaat, und der stiess sein ganzes System über den Haufen, denn dessen Reichthum, dessen Glanz und Grösse war durch lauter Mittel erworben, die Aristoteles als »naturwidrig« verurtheilt hat.

Eine Andeutung wenigstens des Gefühls dieser Verschiedenheit zwischen Haus- und Staatswirthschaft werden wir doch wohl in der Bemerkung über politische Finanzkünste zu erkennen haben. Der Philosoph und Astronom Thales von Milet scheint bei den Epigonen für einen unbeholfenen Gelehrten gegolten zu haben. Sokrates erzählt ihm in Platons Theätet nach, in seine Himmelsstudien verloren, sei er

---

p. 1258. 20 (p. 16. 15): πότερον ἡ τοῦ οἰκονομικοῦ καὶ τοῦ πολιτικοῦ ἐστὶν ἡ χρηματιστικὴ ἢ οὔ.

p. 1258. 31 (p. 16. 26): ἐπεὶ δ' ἔστι μὲν ὡς τοῦ οἰκονόμου καὶ τοῦ ἄρχοντος καὶ περὶ ὑγιείας ἰδεῖν etc.

1) Vgl. mit p. 1252. 8 ff. p. 1255b. 19: ἡ μὲν οἰκονομικὴ μοναρχία (μοναρχεῖται γὰρ πᾶς οἶκος)· ἡ δὲ πολιτικὴ ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή.

einmal in einen Brunnen gefallen und da habe ein witziges Mägdelein aus Thrakien gesagt: »So geht's, wenn man die Augen in den Wolken hat, sieht man nicht, was vor den Füssen liegt«[1]). Aristoteles aber weiss einen Zug von ihm, der zeigt, dass ein Weiser aus Grundsatz unpraktisch sein und darum doch ausgezeichnet praktische Einfälle haben kann, wenn er's nur der Mühe werth findet, ihnen nachzugehen. Die Milesier sahen den darbenden Philosophen über die Achsel an, indem sie meinten: »was taugt eine Wissenschaft, bei der man nichts vor sich bringt«? Derselbe Weise aber nahm sich vor, sie zu beschämen. In den Sternen hatte er gelesen, dass das nächste Jahr eine reiche Oelernte bringen müsse. Noch im Winter miethete er mit dem Wenigen, das seinen ganzen Wohlstand ausmachte, alle Oelpressen in Milet und Chios zusammen für geringe Anzahlung, weil Niemand gegen ihn bot; und als die Zeit der Ernte kam und nun plötzlich allgemeine Nachfrage danach entstand, gab er sie wieder ab um einen Preis, den er bestimmte, das brachte viel Geld ein und bewies, dass es für Philosophen nicht schwer sei, reich zu werden, wenn sie nur Lust dazu haben, aber die haben sie eben nicht[2]). Das Geheimniss seines Erfolges

---

1) Plato Theaetet 174: ὥσπερ καὶ Θαλῆν ἀστρονομοῦντα καὶ ἄνω βλέποντα πεσόντα εἰς φρέαρ Θρᾷττά τις ἐμμελὴς καὶ χαρίεσσα θεραπαινὶς ἀποσκῶψαι λέγεται, ὡς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ' ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάνοι αὐτόν. ταὐτὸν δὲ ἀρκεῖ σκῶμμα ἐπὶ πάντας ὅσοι ἐν φιλοσοφίᾳ διάγουσιν.

2) p. 1259. 9 — (p. 18. 20 —): ὀνειδιζόντων γὰρ αὐτῷ διὰ τὴν πενίαν ὡς ἀνωφελοῦς τῆς φιλοσοφίας οὔσης, κατανοήσαντά φασιν αὐτὸν ἐλαιῶν φορὰν ἐσομένην ἐκ τῆς ἀστρολογίας, ἔτι χειμῶνος ὄντος εὐπορήσαντα χρημάτων ὀλίγων ἀρραβῶνας διαδοῦναι τῶν ἐλαιουργῶν τῶν τ' ἐν Μιλήτῳ καὶ Χίῳ πάντων, ὀλίγου μισθωσάμενον ἅτ' οὐδενὸς ἐπιβάλλοντος· ἐπειδὴ δ' ὁ καιρὸς ἧκε πολλῶν ζητουμένων ἅμα καὶ ἐξαίφνης, ἐκμισθοῦντα ὃν τρόπον ἠβούλετο, πολλὰ χρήματα συλλέξαντα ἐπιδεῖξαι, ὅτι ῥᾴδιόν ἐστι πλουτεῖν τοῖς φιλοσόφοις, ἂν βούλωνται ἀλλ' οὐ τοῦτ' ἐστὶ περὶ ὃ σπουδάζουσιν. Diese Geschichte setzt nicht bloss einen klugen Astronomen, sondern auch sehr unkluge Geschäftsleute in Milet und Chios voraus; denn wer hiess sie, ihre Pressen hergeben, als sie so viel wie Nichts werth waren, statt zu warten, bis man wusste, ob es eine reiche Ernte geben würde oder nicht? In denselben Worten kommt die Geschichte wieder vor an einer Stelle, die Diog. Laert. I, 26 aus Hieronymos von Rhodos wiedergiebt. Prinz (de Solonis Plutarchi fontibus. Bonn 1867. S. 24) macht hierauf zuerst aufmerksam. Hieronymos lebte unter der Regierung des ersten Ptolemäers und war Schüler des Aristoteles gewesen (Athen. X, p. 424 E). Aus dieser Uebereinstimmung ist aber keineswegs zu schliessen, dass unser Text der Politik bereits zweihundert Jahre früher verbreitet gewesen wäre, als wir oben aus guten Gründen anzunehmen hatten (I, 65), sondern lediglich dies, dass unser Text und jenes Geschichtchen aus einer und derselben Quelle kommen: den Vorträgen des Aristoteles und den Aufzeichnungen, die sich die Hörer, und unter ihnen auch der Rhodier Hieronymos, davon gemacht haben. Noch Plutarch hat den mündlichen Vorträgen der Philosophen Geschichten nacherzählt, die in graue Vergangenheit zurückreichten und die sonst gar nicht fixirt

lag darin, dass er sich zu rechter Zeit eines Monopols, des Alleinhandels mit einer Waare bemächtigte, die im Preise steigen musste. Aristoteles weiss noch ein Kunststück dieser Art von einem Syrakusaner zu erzählen, der mit einer bei ihm hinterlegten Summe alles Eisen aus den Hüttenwerken zusammenkaufte und nachher mit einem ungeheuren Gewinne wieder losschlug, am Ende freilich von dem Tyrannen Dionysios verbannt wurde, weil der so unerlaubt glückliche Speculanten unter seinen Unterthanen nicht brauchen konnte. Und an diese Beispiele knüpft Aristoteles die Lehre: solche Mittel zu kennen ist den Staatsmännern nützlich. Denn viele Staaten haben Finanzkünste und Einnnahmequellen dieser Art so nöthig, wie irgend ein Hausstand, ja noch nöthiger. Desshalb geben sich denn auch manche Staatsmänner mit gar nichts Anderem ab [1]). Das Nothrecht des Staates, sich Geld zu schaffen um jeden Preis, wird hiemit anerkannt. Kurz vorher war das Staatsmonopol als ein mehrfach angewandtes Verfahren der Staaten bezeichnet, die in Geldverlegenheit sind. An keiner von beiden Stellen ist ein Wort der Missbilligung zu finden und doch ist klar, dass er, der dem Einzelnen jede künstliche Bereicherung durch Handel und Zinsnehmen als naturwidrig verbietet, dem Staat diese Mittel nur dann gestatten kann, wenn er einen grossen, wesentlichen Unterschied macht zwischen dem, was ein Hauswirth für sich und die Seinen und dem was ein Staatswirth für ein ganzes Gemeinwesen thut. Sind aber solche Mittel künstlicher Bereicherung und ausgeprägter Chrematistik sowohl für Familien als für Staaten unentbehrlich, dann können sie auch nicht rein auf naturwidrige Willkür, auf lasterhafte Neigungen zurückgeführt und als solche verurtheilt werden. Kurz, auch hier hat Aristoteles die zu eng gezogenen Schranken seines Systems durchbrechen und Gesichtspunkte zulassen müssen, die folgerecht durchgeführt die Grundlage seines Gedankenbaus aus den Angeln heben.

So hinterlässt denn die Wirthschaftslehre des Aristoteles einen nichts weniger als harmonischen Eindruck. Sie geht realistisch vom Gegebenen aus — irgend welchen Anflug von Phantasterei kann man ihr durchaus nicht zum Vorwurf machen — sie thut sehr richtige Blicke in den Stufengang des wirthschaftlichen Lebens — von der Entstehung des Geldes z. B. liefert sie ein vortreffliches Bild — und macht dann

gewesen zu sein scheinen. So im Perikles c. 35: ταῦτα μὲν οὖν ἐν ταῖς σχολαῖς λέγεται τῶν φιλοσόφων.

1) p. 1259. 32 — (p. 19. 12 —): χρήσιμον δὲ γνωρίζειν ταῦτα καὶ τοῖς πολιτικοῖς, πολλαῖς γὰρ πόλεσι δεῖ χρηματισμοῦ καὶ τοιούτων πόρων, ὥσπερ οἰκίᾳ, μᾶλλον δέ. διόπερ τινὲς καὶ πολιτεύονται τῶν πολιτευομένων ταῦτα μόνον.

plötzlich Halt, um sich den nothwendigen Folgerungen aus den eigenen Vordersätzen eigenwillig entgegenzusetzen und schliesslich doch wieder Zugeständnisse zu machen, die diesem Widerspruch ihrererseits widersprechen.

Die Hauptursache seiner Umkehr ist ethischer, also an sich sehr ehrenwerther Natur. Die entsittlichende Wirkung, welche die Jagd nach Geld um des Geldes willen auf den Menschen übt, überwältigt bei ihm jede andere Betrachtung. Einseitig drängt sie sich in den Vordergrund und verfärbt ihm das ganze Bild, das der Anblick eines wogenden Erwerbslebens von höchster und vielseitigster Ausbildung in der Seele eines denkenden Beschauers zurücklässt. Nur die Kehrseite der Capitalwirthschaft hat sich Aristoteles eingeprägt, sie musste er verurtheilen, und weil er die andere Seite nicht sah, traf sein Bannstrahl die ganze Erscheinung, während ihm doch sein massvoller Realismus verbot, zu dem Radikalmittel der platonischen Politie zu greifen, die das Uebel mit der Wurzel hatte ausrotten wollen.

Diese Einseitigkeit seiner wirthschaftlichen Ethik hatte ihren Grund in dem Einfluss, den der feste Glaube an das Naturgesetz der Sklavenarbeit auf seine gesammte sittliche Weltanschauung hatte und haben musste. War jede persönliche Arbeit, die des schnöden Mammons wegen unternommen ward, des freien Mannes unwürdig, selbst dann, wenn sie durch den Drang der Noth auferlegt war und keinen Andern beschädigte oder belästigte, was musste dann erst von derjenigen Erwerbsarbeit gehalten werden, die nicht zufrieden mit einem behaglichen Auskommen, ohne Noth auf die Jagd nach Reichthum ausging, fremde Verlegenheit missbrauchte, fremde Gutmüthigkeit überlistete? Dem Stagiriten erschien das freie Hellas wie eine grosse Gesellschaft von Rentnern, deren Vermögen zwar von verschiedener Grösse war, von denen aber doch Jeder mit den Seinen mindestens ein erträgliches Auskommen hatte. Ueber dies Mass ohne dringenden Antrieb hinaus zu streben, kam ihm von vorneherein als ein Zeichen unedler, innerlich unfreier Gesinnung vor. Reichthum zu besitzen, dünkte auch ihm eine schöne Sache — er selbst war ein reicher Mann, und zu leben wie Sokrates oder Diogenes, war durchaus nicht sein Ideal — aber ihn zu erwerben durch eine Arbeit, die den wahren Lebensgenuss unmöglich machte, den Erwerb zu erkaufen durch Uebervortheilung und Wucher, das war unhellenisch in seinen Augen und durchaus folgerecht vom Standpunkte des Satzes: nur der freie Bürger ist Mensch im vollen Sinn des Wortes.

DRITTES BUCH.

Aristoteles' Beiträge zur Fortbildung der hellenischen Staatslehre.

I.

Das Wesen des Bürgerthums, der Zweck des Staates und die Arten seiner Verfassung.

Der Bürger in Haus und Staat. — Das Bürgerrecht nach Entstehung und Umfang. Die Persönlichkeit des Staates. — Bürgertugend und Sittlichkeit. — Der Zweck des Staates, die Quelle seines Rechtes und die Arten seiner Verfassung. — Der bürgerliche Rechtsstaat. — Die volksthümliche Rechtsbildung.

§. 1.

Der Bürger in Haus und Staat.

Der Bürger im aristotelischen Sinn fängt an, sich aus seinen Umgebungen herauszuheben. Wir kennen den Staat als das Erziehungshaus seiner Geistes- und Willenskräfte, als die Herberge seiner irdischen Glückseligkeit. Wir kennen das Naturgesetz, das eine unfrei geborene Menschheit in seinen Dienst gestellt, um ihm die Qual der Nahrungssorgen und der niederen Arbeit fern zu halten, und kennen auch das künstliche System, das diesem Ideal gemäss ein »naturgemässes« Wirthschaftsleben erfunden hat mit Geld aber ohne Handel, mit Capital aber ohne Zins. Sehen wir nunmehr zu, wie der Herr der Schöpfung sich ausnimmt an der Spitze seines Hauswesens und im Kreise seiner Mitbürger.

Grundverschieden ist seine Stellung in jeder dieser beiden Eigenschaften, so glaubt Aristoteles nicht genug hervorheben zu können. In jener ist er Monarch von Rechtswegen und kann als Despot schalten ohne einem andern Richter als seinem Gewissen verantwortlich zu sein. In dieser gilt er nicht mehr als Jeder, der Vollbürger ist gleich ihm. Mit Allen unterthan demselben Gesetz befiehlt er, wenn er ein Amt hat im Namen dieses Gesetzes, um wieder zu gehorchen, sobald die Reihe an ihm vorüber ist.

Um das Amt des Monarchen unter dem eigenen Dache würdig aus-

zufüllen, braucht der Hausherr Vorzüge des Geistes und des Charakters, die ihm das Gewicht moralischer Ueberlegenheit sicher stellen. Er braucht es gegenüber den Sklaven, gegenüber dem Weib, gegenüber den Kindern. Gegenüber den Sklaven nicht desshalb, weil es an sich eine so grosse Kunst wäre, mit ihren Diensten fertig zu werden. Der Sklave muss mancherlei gelernt haben, was keinem angeboren ist. Eine Sklavenschule z. B. wie sie Einer in Syrakus eröffnet hatte, um in Fertigkeiten, die man in jedes Haus braucht, zu unterrichten, war ein gar nicht übler Gedanke, und wenn sie die Kochkunst und Aehnliches unter die Lerngegenstände aufnähme, könnte solche Anstalt sehr zweckmässig wirken. Die Kunst aber über die Sklavenarbeit zu verfügen, braucht nicht erlernt zu werden. Ihr wohnt weder Grösse noch Würde inne. Denn was der Sklave können muss, das braucht der Herr eben nur zu befehlen. Und wer in der Lage ist, sich selbst dieser Mühe zu entschlagen, der überträgt sie als Auszeichnung einem Obersklaven, er selbst aber treibt Politik oder Philosophie [1]). Allein mit dem Ertheilen von Befehlen ist es nicht gethan, denn je nachdem ein Befehl ausgeführt wird, kann sich die Herrschaft sehr gut oder auch sehr schlecht befinden. Wer dem letzteren Schicksal entgehen will, der wird in seinem eigensten Interesse erziehend, veredelnd auf die Gesinnung und die wenn auch noch so beschränkten Tugendanlagen des Sklaven einwirken müssen, und übel berathen sind die, die (mit Platon)[2]) meinen, man müsse den Sklaven anherrschen wie ein vernunftloses Geschöpf. Die Tugend, die man vom Sklaven verlangt, ist nicht hohen Rangs; im Allgemeinen genügt, wenn sie ihn abhält, aus Zügellosigkeit oder Faulheit seinen Dienst zu vernachlässigen. Aber um auch nur dessen sicher zu sein, muss man ihn in richtiger, sittlicher Weise behandeln und das vermag nur der Herr, der selber eine weise und edle Natur ist. Das Gleiche gilt von der Behandlung der Frau und der Kinder. Die Familie bildet mit dem Sklaven zusammen ein Eigenthum von Menschenseelen, das kostbarer ist als alle seelenlosen Reichthümer. Jene zu veredeln

---

1) p. 1255 b. 22 (p. 10. 5—): ἐπιστήμη δ' ἂν εἴη καὶ δεσποτικὴ καὶ δουλική, δουλικὴ μὲν οἵανπερ ὁ ἐν Συρακούσαις ἐπαίδευεν (ἐκεῖ γὰρ λαμβάνων τις μισθὸν ἐδίδασκε τὰ ἐγκύκλια διακονήματα τοὺς παῖδας), εἴη δ' ἂν καὶ ἐπὶ πλεῖον τούτων μάθησις οἷον ὀψοποιητικὴ καὶ τἆλλα τὰ τοιαῦτα γένη τῆς διακονίας ib. 31 δεσποτικὴ δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ χρηστικὴ δούλων — οὐδὲν μέγα ἔχουσα οὐδὲ σεμνόν· ἃ γὰρ τὸν δοῦλον ἐπίστασθαι δεῖ ποιεῖν, ἐκεῖνον δεῖ ταῦτα ἐπίστασθαι ἐπιτάττειν. διὸ ὅσοις ἐξουσία μὴ αὐτοὺς κακοπαθεῖν, ἐπίτροπος λαμβάνει ταύτην τὴν τιμήν, αὐτοὶ δὲ πολιτεύονται ἢ φιλοσοφοῦσιν.

2) S. oben S. 58.

und sittlich zu bilden muss dem gewissenhaften Hausvater mehr am Herzen liegen, als diese zu vermehren[1].

Das ist die Stellung des Freien als Hausherr, für seine Stellung als Bürger sind andere Gesichtspunkte massgebend. Von ihnen handelt der Hauptinhalt des dritten Buchs.

Hier tritt zunächst die Frage auf: was heisst Bürgerthum? Wer ist Bürger? Und ist darüber genügende Klarheit gewonnen, so beantwortet sich die andere Frage: was ist der Staat? von selbst, denn der Staat ist nichts Anderes als der Inbegriff Derer, die Bürger sind.

Das Bürgerrecht fliesst nicht aus der Gemeinschaft des Wohnortes, denn an dieser haben auch Metöken und Sklaven Theil.

Es fliesst eben so wenig aus Gemeinschaft privaten Rechts, denn Rechtsschutz und Rechtspflicht in Eigenthumssachen kann in Folge von Verträgen auch Angehörigen ganz verschiedener Staaten zukommen[2], ein Verhältniss wie es z. B. Handelsverträge zwischen Tyrrhenern und Karthagern und in anderen Fällen geschaffen haben[3]. Von den Metöken ganz abgesehen, die es vielfach nur unzulänglich geniessen, wo immer sie einen Vormund nöthig haben vor Gericht[4].

Beide Bestimmungen sind zu weit, sie enthalten nothwendige Merkmale des Bürgerthums, aber solche, die es auch mit Nichtbürgern

1) p. 1260 b. 5 (p. 22. 9 —): λέγουσιν οὐ καλῶς οἱ λόγου τοὺς δούλους ἀποστεροῦντες καὶ φάσκοντες ἐπιτάξει χρῆσθαι μᾶλλον · νουθετητέον γὰρ μᾶλλον τοὺς δούλους ἢ τοὺς παῖδας.

p. 1260. 33 — (p. 21. 29 —): ἔθεμεν δὲ πρὸς τἀναγκαῖα χρήσιμον εἶναι τὸν δοῦλον, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ἀρετῆς δεῖται μικρᾶς καὶ τοσαύτης ὅπως μήτε δι' ἀκολασίαν μήτε διὰ δειλίαν ἐλλείψει τῶν ἔργων.

p. 1259 b. 39 — (p. 20. 26 —): εἴτε γὰρ ὁ ἄρχων μὴ ἔσται σώφρων καὶ δίκαιος, πῶς ἄρξει καλῶς; εἴθ' ὁ ἀρχόμενος, πῶς ἀρχθήσεται καλῶς; ἀκόλαστος γὰρ ὢν καὶ δειλὸς οὐδὲν ποιήσει τῶν προσηκόντων.

p. 1259 b. 18 — (p. 20. 5 —): φανερὸν τοίνυν ὅτι πλείων ἡ σπουδὴ τῆς οἰκονομίας περὶ τοὺς ἀνθρώπους ἢ περὶ τὴν τῶν ἀψύχων κτῆσιν καὶ περὶ τὴν ἀρετὴν τούτων ἢ περὶ τὴν τῆς κτήσεως, ὃν καλοῦμεν πλοῦτον καὶ τῶν ἐλευθέρων μᾶλλον ἢ δούλων.

2) p. 1275. 7 — (p. 59. 6 —): ὁ δὲ πολίτης οὐ τῷ οἰκεῖν που πολίτης ἐστίν (καὶ γὰρ μέτοικοι καὶ δοῦλοι κοινωνοῦσι τῆς οἰκήσεως) οὐδ' οἱ τῶν δικαίων μετέχοντες οὕτως ὥστε καὶ δίκην ὑπέχειν καὶ δικάζεσθαι (τοῦτο γὰρ ὑπάρχει καὶ τοῖς ἀπὸ συμβόλων κοινωνοῦσιν. Die allein richtige Erklärung für σύμβολα entnimmt Schneider mit Recht aus Harpokration, der das Wort definirt als συνθήκας, ἃς ἂν πρὸς ἀλλήλας αἱ πόλεις θέμεναι τάττωσι τοῖςπολίταις ὥστε διδόναι καὶ λαμβάνειν τὰ δίκαια; es ist commercium iuris praebendi repetendique.

3) p. 1280. 37 — (p. 72. 18 —): καὶ γὰρ ἂν Τυρρηνοὶ καὶ Καρχηδόνιοι καὶ πάντες οἷς ἔστι σύμβολα πρὸς ἀλλήλους, ὡς μιᾶς ἂν πολῖται πόλεως ἦσαν, εἰσὶ γοῦν αὐτοῖς συνθῆκαι περὶ τῶν εἰσαγωγίμων καὶ σύμβολα περὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν.

4) p. 1275. 11 — (p. 59. 10 —): πολλαχοῦ μὲν οὐδὲ τούτων τελέως οἱ μέτοικοι μετέχουσιν, ἀλλὰ νέμειν ἀνάγκη προστάτην. διὸ ἀτελῶς πως μετέχουσι ταύτης κοινωνίας.

gemein hat. Unterscheidend ist allein die Theilnahme an der Rechtspflege und der Regierung des Staates. Wer sie hat, ist in Wahrheit Bürger, und nur der Staat, der sie gewährt, beherbergt wirkliche Vollbürger in seinen Mauern.

Bestimmte obrigkeitliche Aemter sind gewissen Einschränkungen unterworfen; einige darunter dürfen nie öfter als ein Mal bekleidet werden oder nur nach Ablauf einer gesetzlichen Zeitfrist. Das Amt, das der Vollbürger in der Gerichtssitzung und der Volksversammlung ausübt, ist ohne solche Schranken. Wollte Jemand von diesem sagen, es sei gar kein obrigkeitliches Amt, so würde er die Lächerlichkeit begehen, die, die über die wichtigsten Sachen zu entscheiden haben, ihrer obrigkeitlichen Würde zu entkleiden. Der ganze Streit liefe aber nur auf Wortklauberei hinaus, die lediglich daher rührte, dass es an einer besonderen Bezeichnung fehlt, um die obrigkeitliche Eigenschaft auszudrücken, die dem vollberechtigten Theilhaber an Rechtspflege und Regierung eigen ist. Sagen wir der Unterscheidung halber »zeitlose Staatshoheit«[1].

In Wirklichkeit erscheint dieser Begriff von Bürgerthum je nach der Verfassung eines Staates in sehr verschiedener Vollkommenheit; am meisten in der Demokratie, in anderen Verfassungen nur mit Einschränkungen. In einigen Staaten gibt es gar keine volksthümliche Staatsgewalt, da kennt man keine Volksversammlungen, sondern nur berufene Ausschüsse und die Processe werden von besonderen Behörden entschieden, wie z. B. in Lakedämon die verschiedenen Eigenthumsklagen von den Ephoren, peinliche Fälle von den Geronten und andere von einem anderen Richter entschieden werden. Ebenso ist es in Karthago, wo alle Gerichtsbarkeit nur von Beamten ausgübt wird. In den Verfassungen der anderen Art kann die Ausübung der beiden Volksrechte dergestalt beschränkt sein, dass an politischen und gerichtlichen Entscheidungen nur ausdrücklich dafür bezeichnete Personen Theil haben und dass unter diesen wieder entweder Alle über

1) p. 1275. 22 (p. 59. 21 —): πολίτης δ' ἁπλῶς οὐδενὶ τῶν ἄλλων ὁρίζεται μᾶλλον ἢ τῷ μετέχειν κρίσεως καὶ ἀρχῆς. τῶν δ' ἀρχῶν αἳ μέν εἰσι διῃρημέναι κατὰ χρόνον, ὥστ' ἐνίας μὲν ὅλως δὶς τὸν αὐτὸν οὐκ ἔξεστιν ἄρχειν, ἢ διὰ τινῶν ὡρισμένων χρόνων. ὁ δ' ἀόριστος, οἷον ὁ δικαστὴς καὶ ἐκκλησιαστής. τάχα μὲν οὖν ἂν φαίη τις οὐδ' ἄρχοντας εἶναι τοὺς τοιούτους, οὐδὲ μετέχειν διὰ ταῦτα ἀρχῆς· καίτοι γελοῖον τοὺς κυριωτάτους ἀποστερεῖν ἀρχῆς. ἀλλὰ διαφερέτω μηδέν· περὶ ὀνόματος γὰρ ὁ λόγος· ἀνώνυμον γὰρ τὸ κοινὸν ἐπὶ δικαστοῦ καὶ ἐκκλησιαστοῦ, τί δεῖ ταῦτ' ἄμφω καλεῖν. ἔστω δὴ διορισμοῦ χάριν ἀόριστος ἀρχή.

Alles, oder Einzelne nur über Einzelnes entscheiden [1]. Wer Bürger ist, wird hieraus klar. Bürger nennen wir den, der das Recht hat, in der Volksversammlung und im Volksgericht mitzustimmen, Staat aber die Gemeinschaft, die aus so Berechtigten zusammengesetzt, um es kurz zu sagen, sich selbst Genüge leistet [2].

Diese Begriffsbestimmung des Bürgerthums gemahnt an den Einfluss der republikanischen Atmosphäre Athens. Wir werden solchen Spuren noch öfter begegnen und fast immer ihren Einfluss als einen unwillkürlichen zu zeichnen haben. Denn das Urtheil des Aristoteles über die attische Demokratie seiner Zeit ändert sich dadurch nicht, ihr bleibt er in aristokratischer Einseitigkeit gegenüber stehen und auch die allgemeinen theoretischen Folgerungen seiner demokratischen Vordersätze zieht er nur zögernd, unvollständig, wenn er sie überhaupt zieht. Trotzdem muss gesagt werden, er ist der erste hellenische Philosoph gewesen, der ungeachtet seiner eigenen hocharistokratischen Weltanschauung Verständniss zeigt für die wichtigsten Grundlagen eines Staatsrechts gesunder Demokratie und das entstammt ganz unstreitig der politischen Schule, die der attische Volksstaat für jeden denkenden Betrachter eröffnet hatte. Die gesammte Schule Platons lehrte den Hass gegen diesen Demos und seine Herrschaft, die Metökenstellung des Aristoteles und dann der Krieg mit Makedonien konnte mindestens entgegengesetzte Empfindungen nicht nähren, irgend ein herzliches Band hat sich zwischen diesem Volk und dem grossen Denker aus Stagira nie gebildet und das Ende des vieljährigen Zusammenlebens war ein schriller Misston. Gleichwohl legt die Politik Zeugniss davon ab, dass die unzweifelhaft grossen Charakterzüge dieses

---

1) 1275b. 5 — (p. 60. 11 —): διόπερ ὁ λεχθεὶς ἐν μὲν δημοκρατίᾳ μάλιστ' ἐστὶ πολίτης, ἐν δὲ ταῖς ἄλλαις ἐνδέχεται μέν, οὐ μὴν ἀναγκαῖον. (ἐν) ἐνίαις γὰρ οὐκ ἔστι δῆμος, οὐδ' ἐκκλησίαν νομίζουσιν ἀλλὰ συγκλήτους, καὶ τὰς δίκας δικάζουσι κατὰ μέρος. οἷον ἐν Λακεδαίμονι τὰς τῶν συμβολαίων δικάζει τῶν ἐφόρων ἄλλος ἄλλας, οἱ δὲ γέροντες τὰς φονικάς, ἑτέρα δ' ἴσως ἀρχή τις ἑτέρας. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ περὶ Καρχηδόνα· πάσας γὰρ ἀρχαί τινες κρίνουσι τὰς δίκας. (cf. p. 1273. 19: τὸ τὰς δίκας ὑπὸ τῶν ἀρχείων δικάζεσθαι πάσας καὶ μὴ ἄλλας ὑπ' ἄλλων, καθάπερ ἐν Λακεδαίμονι) ἀλλ' ἔχει γὰρ διόρθωσιν ὁ τοῦ πολίτου διορισμός, ἐν γὰρ ταῖς ἄλλαις πολιτείαις οὐχ ὁ ἀόριστος ἄρχων ἐκκλησιαστής ἐστι καὶ δικαστής, ἀλλ' ὁ κατὰ τὴν ἀρχὴν ὡρισμένος· τούτων γὰρ ἢ πᾶσιν ἢ τισὶν ἀποδέδοται τὸ βουλεύεσθαι καὶ δικάζειν ἢ περὶ πάντων ἢ περὶ τινῶν. Hier hat Aristoteles vermuthlich u. A. die Competenzvertheilung vorgeschwebt, die in dem attischen Volksstaat zwischen Ekklesie und Bule einerseits, Heliaea, Nomotheten und Areopag andererseits getroffen war.

2) p. 1275b. 17 — (p. 60. 23 —): τίς μὲν οὖν ἐστιν ὁ πολίτης, ἐκ τούτων φανερόν, ᾧ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως, πόλιν δὲ τὸ τῶν τοιούτων πλῆθος ἱκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν.

Staatswesens seinem Kennerblike nicht entgangen sind. Das grossartige Schauspiel absoluter Rechtsgleichheit unter den Bürgern eines herrschaftgewohnten Gemeinwesens, der Eindruck eines tief bewegten Bürgerlebens, das bei all seinen Aufregungen doch in den Bahnen eines gesicherten Verfassungsrechts verlief und das mit seinen ausgezeichneten Organisationen für Gesetzgebung die Umänderung alten, die Bildung neuen Rechts in einer Ruhe und Stetigkeit vollzog, wie das in ganz Hellas nirgend sonst geschah — das gewährte ein Bild, dessen Beredsamkeit schwer zu widerstehen war. Was Aristoteles sagt über den Vollbürger uud seine Grundrechte, über das Volksgewissen als Quelle öffentlichen Rechts, über das Gemeinwohl als oberste Richtschnur für alle staatliche Verwaltung — das konnte nur in Athen geschrieben werden, denn nur hier war dieser Vollbürger, war diese Volksgesetzgebung und diese Politik des Gesammtwohls keine Phrase, sondern eine Thatsache, kein Zufall, sondern ein Princip. Irrthümer konnten sich in Menge daran hängen, Schritte in Fülle gethan werden, die Aristoteles als ebensoviel Fehler betrachten musste, der öffentliche Geist und die öffentliche Sitte konnten Symptome aufweisen, die ein Unbetheiligter mit mehr oder minder Grund als Anzeichen inneren Siechthums und wachsender Entartung erkennen mochte — das System des Staates selbst war gleichwohl ein Werk aus einem Guss, ein Bau, von ächt staatsmännischer Weisheit und was die Oberfläche an Auswüchsen Widerwärtiges zeigen mochte, sprach doch nicht gegen die gediegene Richtigkeit des Grundgedanken.

---

§. 2.

Umfang und Entstehung des Bürgerrechts. Die Persönlichkeit des Staates.

Bei seiner Begriffsbestimmung des Bürgerthums hat Aristoteles den Besitz und den Gebrauch der Grundrechte [1]) ins Auge gefasst, die den Bürger zum Bürger stempeln, weil sie ihn als Theilhaber der Staatshoheit bekunden. Wer, wie üblich, sagt, Bürger ist der, der von beider Eltern Seite her dies Recht geerbt hat, der begibt sich auf den schwanken Boden rein äusserlicher Merkmale und verliert das Wesen

1) So werden wir den Ausdruck τιμαί am Besten wiedergeben, im Gegensatz zum ἄτιμος, der ihrer beraubt ist, p. 1281. 31 (p. 74. 30).

der Sache aus den Augen. Man kommt da zu keinem Abschluss. Fragt man einmal nach dem Rechte der Eltern, so muss man auch nach dem Rechte der Voreltern fragen. Und hat man eine ganze Ahnenreihe von drei und mehr Gliedern aufgestellt, so weiss man doch nicht, wie die ersten Stifter des Geschlechts zu ihrem Bürgerrecht gekommen sind. Das heisst also die Sache oberflächlich und aus dem Stegreif abmachen[1]. Der Leontiner Gorgias hat auf eine solche Frage, vielleicht eben so sehr aus Verlegenheit als aus Spott, zur Antwort gegeben: »Wie die Kessel von den Kesselschmieden, so sind die Larissäer von den Larissäermeistern gemacht«[2]. Die Sache ist einfach die: Hatten sie die von uns geforderten Grundrechte, so waren sie Bürger. Mit der Abstammung aber aus bürgerlichem Vollblut kann man bei den ersten Gründern einer Bürgerschaft nichts ausrichten[3].

---

1) p. 1275b. 21 — (p. 60. 27 —): ὁρίζονται δὲ πρὸς τὴν χρῆσιν πολίτην τὸν ἐξ ἀμφοτέρων πολιτῶν καὶ μὴ θατέρου μόνον, οἷον πατρὸς ἢ μητρός, οἱ δὲ καὶ τοῦτ' ἐπὶ πλέον ζητοῦσιν, οἷον ἐπὶ πάππους δύο ἢ τρεῖς, ἢ πλείους. οὕτω δὲ ὁριζομένων πολιτικῶς καὶ ταχέως, ἀποροῦσί τινες τὸν τρίτον ἐκεῖνον ἢ τέταρτον, πῶς ἔσται πολίτης. πολιτικῶς wird von Schnitzer mit »spiessbürgerlich« gegeben. Gewiss entspricht das dem Sinn der Stelle, aher gewiss nicht dem Sinne des Wortes, das nirgends mit verächtlicher Nebenbedeutung vorkommt. Ich habe vor Jahren bereits ἐπιπολαίως vermuthet, und finde nun in Susemihl's Ausgabe, dass Schmidt auf denselhen Gedanken entfallen ist. Für ἐπιπολαίως »oberflächlich«, vgl. 1276. 19 (61. 32): »plump, handgreiflich« bedeutet es 1282b.31 (78. 28).

2) p. 1275h. 26 — (61. 1 —): Γοργίας μὲν οὖν ὁ Λεοντῖνος, τὰ μὲν ἴσως ἀπορῶν τὰ δ' εἰρωνευόμενος, ἔφη, καθάπερ ὅλμους εἶναι τοὺς ὑπὸ τῶν ὁλμοποιῶν πεποιημένους, οὕτω καὶ Λαρισσαίους τοὺς ὑπὸ τῶν δημιουργῶν πεποιημένους, εἶναι γάρ τινας λαρισσαιοποιούς. Der Witz des Georgias heruht auf dem Doppelsinne der beiden Worte Λαρισσαῖος und δημιουργός. Λαρισσαῖος heisst wörtlich erstens ein Larissäer und zweitens unter Hinzufügung von λέβης ein mörser- oder kesselähnliches Gefäss, also sinnverwandt mit ὅλμος, ein Gefäss, das in Larissa erfunden worden war und danach genannt wurde. Schneider führt als Beleg ein Epigramm des Tarentiners Leonidas an: τὼς Λαρισσαίως κυογάστορας ἑψητῆρας (geräumige Kochkessel). Δημιουργός aber heisst erstens Handwerker und zweitens Werkmeister im politischen Sinne, Schöpfer, Gesetzgeber, schliesslich Staatsmann üherhaupt, inshesondere in dorischen Staaten. Aristoteles nennt Lykurg und Solon sowohl νόμων als πολιτείας δημιουργοί 1273 b. 32 (56. 5), während es von Pittakos heisst: νόμων δημιουργὸς ἀλλ' οὐ πολιτείας 1274 b. 20 (58. 10), vgl. 1329. 21 (109. 23): ἀρετῆς δημιουργόν. Im einen Sinne sind die Kesselschmiede — im andern die Gründer — nicht die Bürgermeister, wie Schnitzer, oder magistratus wie Schneider sagt — der Kesselstadt, nämlich Larissas gemeint. Die Lesart Λαρισσαιοποιούς statt λαρισσοποιούς habe ich mit Camerarius und Schneider in den Text gesetzt. Denn anders konnten die Urheber von »Larissäern«, mochten es nun Bürger oder Kessel sein, nicht heissen. Und darauf beruht doch die ganze Pointe des Witzes.

3) 1275 b. 30 (p. 61. 5 —). ἔστι δ' ἁπλοῦν· εἰ γὰρ μετεῖχον κατὰ τὸν ῥηθέντα διορισμὸν τῆς πολιτείας, ἦσαν [ἂν] πολῖται· οὐ δὲ γὰρ δυνατὸν ἐφαρμόττειν τὸ ἐκ πολίτου ἢ [ἐκ] πολίτιδος ἐπὶ τῶν πρώτων οἰκησάντων ἢ κτισάντων.

Einfach ist die Entscheidung allerdings: Bürger ist der, der die Rechte eines Bürgers geniesst. Gerade so einfach wie so manche ähnliche Entscheidung, die wir in dem Abschnitt über die Sklaverei haben kennen lernen. Aber die sehr wichtige Frage: woher stammt das Recht auf diesen Genuss? bleibt ungelöst und doch verdient sie sehr wohl Beachtung, denn es ist recht gut denkbar, dass thatsächlicher Besitz und rechtlich unantastbares Eigenthum keineswegs zusammenfallen. Was z. B. das hier verspottete Merkmal der Abstammung aus einheimischem Vollblut im gegebenen Falle bedeutet, lehrt ein bekanntes Ereigniss aus der Zeit des Perikles. Der hatte, wie uns Plutarch erzählt, zu einer Zeit, da seine eigene Familie noch in Blüthe stand, ein Gesetz durchgebracht, wonach für echte Bürger nur die gelten sollten, deren Eltern beide Athener waren. Als nun der König von Aegypten dem Demos von Athen ein Geschenk von 40,000 Scheffeln Weizen verehrt hatte, musste man die Zahl der echten Bürger feststellen, und nun wurde zahlreichen Personen, die nach dem Buchstaben jenes Gesetzes unechte Bürger, aber bis dahin aus Versehen in den Bürgerrollen fortgeführt worden waren, der Process gemacht und viele auch durch Sykophanten angezeigt. Beinahe 5000 wurden verurtheilt wegen Anmassung des Bürgerrechts und in die Sklaverei verkauft, die Zahl der Athener aber, die als vollberechtigte Bürger ermittelt worden waren, betrug 14,040. Als Perikles am Abend seines Lebens sein Haus durch die Pest verwüstet sah, machte der Demos zu seinen Gunsten eine Ausnahme und erlaubte ihm, den unechten Sohn, den er von der Aspasia hatte, mit dem Namen Perikles in seine Phratrie aufzunehmen[1]. Mochte das Psephisma des Perikles ein völlig neues oder nur, wie wahrscheinlicher, die Erneuerung eines alten Gesetzes sein; jedenfalls ergibt sich aus diesem Ereigniss, was der rein äusserliche Zufall der Geburt für den Unterschied von Bürger und Nichtbürger im alten Hellas praktisch bedeutete. Die Frage, ob Einer das Bürgerrecht, das er vielleicht Jahre lang unangefochten ausgeübt, richtig ererbt hatte oder nicht, war hier einmal zu einer Lebensfrage geworden, deren Ver-

1) Plut. Per. 37: ἀκμάζων ὁ Περικλῆς ἐν τῇ πολιτείᾳ καὶ παῖδας ἔχων γνησίους, νόμον ἔγραψε, μόνους Ἀθηναίους εἶναι τοὺς ἐκ δυοῖν Ἀθηναίων γεγονότας. Ἐπεὶ δὲ τοῦ βασιλέως τῶν Αἰγυπτίων δωρεὰν τῷ δήμῳ πέμψαντος τετρακισμυρίους πυρῶν μεδίμνους ἔδει διανέμεσθαι τοὺς πολίτας, πολλαὶ μὲν ἀνεφύοντο δίκαι τοῖς νόθοις ἐκ τοῦ γράμματος ἐκείνου τέως διαλανθάνουσι καὶ παρορωμένοις, πολλοὶ δὲ καὶ συκοφαντήμασι περιέπιπτον. Ἐπράθησαν οὖν ἁλόντες ὀλίγῳ πεντακισχιλίων ἐλάττους οἱ δὲ μείναντες ἐν τῇ πολιτείᾳ καὶ κριθέντες Ἀθηναῖοι μύριοι καὶ τετρακισχίλιοι καὶ τεσσαράκοντα τὸ πλῆθος ἐξητάσθησαν. — συνεχώρησαν ἀπογράψασθαι τὸν νόθον εἰς τοὺς φράτορας ὄνομα θέμενον τὸ αὑτοῦ.

Ueber die Erneuerung dieses Gesetzes durch Aristophon unter dem Archontate des Eukleidos, s. Schäfer, Demosth. u. s. Zeit. I, 123—124.

neinung 5000 Familien elend machte. Mit der einfachen Verweisung auf die Thatsache des Besitzes war hier nichts ausgerichtet und darum ist die Entscheidung des Aristoteles praktisch einfach unbrauchbar, so sehr man seinen theoretischen Einwänden gegen das Bürgerrecht des Blutes beistimmen mag, das doch irgend einmal ohne formelles Recht einen Anfang genommen haben muss, und dessen Nachweis über die dritte Generation rückwärts in der Regel die allergrössten Schwierigkeiten macht.

Näher tritt Aristoteles auf die Frage ein, wo sie einen Fall von allerdings sehr bedeutungsvollem Charakter berührt. »Schwieriger, sagt er, ist es vielleicht, das Bürgerrecht Derer zu beurtheilen, die es durch eine Staatsumwälzung erhalten haben, wie z. B. in Folge derjenigen, die Klisthenes zu Athen nach Vertreibung der Tyrannen vornahm: denn der nahm viele Fremde und Metöken (aus dem Sklavenstande) in die Phylen auf[1]). Bei solchen aber handelt sichs nicht darum, zu wissen, wer Bürger ist, sondern ob es Einer mit Recht oder mit Unrecht ist, obwohl man hier noch weiter fragen könnte, ob Einer gar nicht Bürger sei, nachdem er es auf eine unrechtmässige Weise geworden, weil unrechtmässig und fälschlich ein und dasselbe bedeuten. Da wir aber auch Obrigkeiten, die widerrechtlich zur Gewalt gelangt sind, als Regierung anerkennen, trotz ihres Unrechts, und der Bürger sich durch eine obrigkeitliche Eigenschaft kennzeichnet, so ist klar, dass man auch sie in vorliegendem Falle als Bürger muss gelten lassen und die Frage über das Recht oder Unrecht, mit dem sie es sind, abhängig zu machen ist von der anderen, ob, wenn aus einer Oligarchie oder Tyrannei eine Demokratie hervorgegangen ist, dieser Wechsel als eine That des Staates betrachtet werden muss oder nicht? In solchem Fall meinen dann Einige, brauche man die Schulden der gestürzten Regierung nicht zu bezahlen, weil nicht der Staat, sondern der Tyrann das Geld in Empfang genommen habe und was es sonst für Ablehnung von Verbindlichkeiten Gründe mehr gibt, die man davon hernehmen will, dass einige Verfassungsformen rein auf Gewalt ruhen und mit dem Gemeinwohl nichts zu schaffen haben. (Das geht aber nicht: der Staat bleibt derselbe, auch wenn seine Formen wechseln, und folglich leben auch seine Verbindlichkeiten fort). Und hat auf ähnlichem Wege ein Uebergang zur Demokratie stattgefunden, so sind die nun geschehenden öffentlichen Handlungen Akte des Staates so gut als die, welche von der Oligarchie oder der Tyrannis ausgegangen sind«[1]).

1) p. 1275 b. 34 (p. 61. 8 —): ἀλλ' ἴσως ἐκείνη μᾶλλον ἔχει ἀπορίαν, ὅσοι μετέσχον μεταβολῆς γενομένης πολιτείας, οἷον Ἀθήνησιν ἐποίησε Κλεισθένης μετὰ τὴν τῶν τυράννων

Der Abschnitt, dem diese Stelle entnommen ist, leidet in ungewöhnlichem Masse an den Schwächen des uns überlieferten Textes. Durch Einschiebung der eingeklammerten Worte in die Lücke, die vor dem letzten Satze augenscheinlich besteht, habe ich versucht eine Art von Zusammenhang und Abschluss herzustellen[1]. Was weiter im Texte folgt und was wir übergehen müssen, zieht von Neuem Alles in Frage, enthält aber Nichts, was die nothwendigen Consequenzen des vorher ausdrücklich Gesagten zu beirren geeignet wäre.

Zweifellos ist Aristoteles der Ansicht, dass die Neubürger des Klisthenes wirkliche Bürger geworden sind, trotzdem über Recht und Unrecht der Art wie es geschehen, verschiedene Meinungen möglich sind. Entscheidend ist für ihn die Thatsache des Genusses der bürgerlichen Grundrechte, und diese spricht für die neuen Phylengenossen. Von Ererbung des Bürgerrechts kann bei einer Neuertheilung ebensowenig die Rede sein, als bei der Gründung eines ganz neuen Staates, aber darin liegt eben auch nach seiner Ansicht nicht ein wesentliches, sondern ein äusserliches, zufälliges Moment.

Wenn aber eine solche Bürgerrechtsertheilung, am Tage nach einer Revolution, verbindliche Kraft hat für alle Folgezeit (falls sie nicht mit dem bestehenden Rechte in ausdrücklichem Widerspruch steht und durch eine Gegenrevolution wieder umgestossen wird), so ist klar, dass von anderen politischen Akten dasselbe gelten muss, in solange nicht in irgendwie gesetzmässiger Weise das Gegentheil bestimmt wird. Insbesondere muss das seine Anwendung auf Anlehen finden, die ein Einzelner oder eine Partei während der Zeit ihrer wie immer erlangten Herrschaft, jedenfalls unter Verpfändung der Ehre und des Credits der Gesammtheit gemacht haben.

ἐκβολήν· πολλοὺς γὰρ ἐφυλέτευσε ξένους καὶ δούλους [καὶ] μετοίκους. τὸ δ' ἀμφισβήτημα πρὸς τούτους ἐστὶν οὐ τίς πολίτης, ἀλλὰ πότερον ἀδίκως ἢ δικαίως. καίτοι κἂν τοῦτό τις ἔτι ἀπορήσειεν, ἆρ' εἰ μὴ δικαίως πολίτης, οὐ πολίτης, ὡς ταὐτὸ δυναμένου τοῦ τ' ἀδίκου καὶ τοῦ ψευδοῦς. ἐπεὶ δ' ὁρῶμεν καὶ ἄρχοντάς τινας ἀδίκως, οὓς ἄρχειν μὲν φήσομεν ἀλλ' οὐ δικαίως, ὁ δὲ πολίτης ἀρχῇ τινὶ διωρισμένος ἐστίν (ὁ γὰρ κοινωνῶν [τῆς] τοιᾶσδε ἀρχῆς πολίτης ἐστίν, ὡς φαμέν), δῆλον ὅτι πολίτας μὲν εἶναι φατέον καὶ τούτους, περὶ δὲ τοῦ δικαίως ἢ μὴ δικαίως συνάπτει πρὸς τὴν εἰρημένην πρότερον ἀμφισβήτησιν. ἀποροῦσι γάρ τινες πόθ' ἡ πόλις ἔπραξε καὶ πότε οὐχ ἡ πόλις, οἷον ὅταν ἐξ ὀλιγαρχίας ἢ τυραννίδος γένηται δημοκρατία. τότε γὰρ οὔτε τὰ συμβόλαια ἔνιοι βούλονται διαλύειν ὡς οὐ τῆς πόλεως ἀλλὰ τοῦ τυράννου λαβόντος, οὔτ' ἄλλα πολλὰ τῶν τοιούτων, ὡς ἐνίας τῶν πολιτειῶν τῷ κρατεῖν οὔσας ἀλλ' οὐ διὰ τὸ κοινῇ συμφέρον. ** εἴπερ οὖν κατὰ δημοκρατίαν ἐτράποντό τινες κατὰ τὸν τρόπον τοῦτον, ὁμοίως τῆς πόλεως φατέον εἶναι [ταύτης] τὰς τῆς πολιτείας ταύτης πράξεις, καὶ τὰς ἐκ τῆς ὀλιγαρχίας καὶ τῆς τυραννίδος.

1) Ganz anders Susemihl im Greifswalder Lektionsprogramm. Sommersemester 1871. S. 11.

So ungefähr glaube ich den Gedankengang des Aristoteles veranschaulichen zu können. Ich versäume nicht, hervorzuheben, dass sich nur die Endentscheidung auf die ausdrücklichen Worte des Textes stützen lässt, während die Beweisführung gerade an den in unseren Augen entscheidenden Gründen vorübergeht und die kurz darnach folgende Erörterung beweist, dass Aristoteles ihr Gewicht wirklich zu verkennen scheint.

Das nach unserem Urtheil entscheidende Moment liegt in der Persönlichkeit der Staatsgemeinde, die durch den Wechsel der Regierungsform im Allgemeinen nicht mehr berührt wird als durch das regelmässige Absterben der Alten und das Heranwachsen der jungen Bürger. Nur wer über der Form eines Staates, d. h. seiner Verfassung, den Inhalt desselben, nämlich die Gemeinschaft seiner Bürger übersieht, kann diese Persönlichkeit als das Bleibende im natürlichen Wechsel verkennen. Ein Verfassungswechsel kann auf friedlichem oder auf gewaltsamem Wege geschehen. Im ersteren Falle wird Niemand zögern, seinen Grund in dem Willen der Gesammtheit oder einer Mehrheit zu suchen, die ihr ziemlich nahe kommt. Aber auch im letzteren, falls nicht geradezu ein Einbruch von Aussen vorliegt, ist er nicht möglich ohne den sehr energischen Willen eines Theils der Bürgerschaft und das schliessliche Geschehenlassen durch die Uebrigen. Die Zukunft pflegt dann sehr bald zu offenbaren, ob das aus der Gewalt entstandene System die Kraft besass zum Rechtszustand zu gelangen und dadurch dauerfähig zu werden oder nicht. Die innere Gesetzgebung wird gemäss den neuen Verhältnissen immer ihre souverainen Wege gehen, sie wird altes Recht abschaffen, neues einführen, vielleicht den ganzen Bau des Bestehenden umgestalten, dennoch wird die Persönlichkeit des Staates dieselbe bleiben und ganz insbesondere dem Nachbar gegenüber. Keiner Regierung wird bei dem Ausland eine Anleihe gelingen, wenn dieses befürchten muss, durch den ersten besten Parteisieg um seine gerechten Forderungen betrogen zu werden. Und keine Partei, die ihrer vielleicht durch einen Handstreich errungenen Herrschaft auf die Dauer froh werden will, wird damit anfangen können, durch Lossagung von den Schulden ihrer Vorgänger nicht bloss ihren Credit, sondern den des Staates, als dessen Vertretung sie gelten will, zu Grunde zu richten. Das hat man im alten Hellas sehr wohl gefühlt unter Gläubigern und Schuldnern. Die dreissig Tyrannen, erzählt Demosthenes in der Leptinea, hatten bei den Lakedämoniern Geld aufgenommen gegen die Demokraten im Piräeus. Als die Stadt wieder eins geworden war, forderten die Lakedämonier durch

eine eigene Gesandtschaft ihr Geld zurück. In der Verhandlung darüber sagten die Einen, mögen die zahlen, die geliehen haben, die, die damals in der Stadt standen; die Andern aber meinten, gemeinsame Einlösung aller Schulden muss das erste Zeichen der zurückgekehrten Eintracht sein, und der Demos beschloss, seinen Theil an der Rückerstattung zu tragen, damit der Staat seiner Verbindlichkeiten keine verletze [1]). Allerdings hielt damals der gerechten Entrüstung über das ruchlose Parteiregiment der Dreissig die Rücksicht auf den König Pausanias und seine Verdienste um die Rettung der Stadt die Wage. Allein dem politischen Verstande des attischen Demos war auch ohne solch besonderen Antrieb eine Entscheidung dieser Art wohl zuzutrauen. Haben wir hier ein rühmliches Beispiel von Vertragstreue unter sehr erschwerenden Umständen vor uns, so fehlt es nicht an einem anderen, wo die Anerkennung der Thaten gestürzter Tyrannen von ihren Nachfolgern nicht Opfer forderte, sondern ihnen Vortheil brachte. Nach dem Sturz der Kypseliden verlangten die Korinther, dass die Weihgeschenke, welche von diesem Tyrannenhause in Delphi und Pisa gestiftet worden waren, als Eigenthum der Stadt bezeichnet würden. Die Delphier sahen die Billigkeit dieses Verlangens ein und erfüllten es; die Eleer aber schlugen es ab und wurden desshalb von den isthmischen Spielen ausgeschlossen [2]). Die Korinther werden geltend gemacht haben, dass die Schätze, welche ihre Tyrannen in dem Schatz der Heiligthümer von Delphi und Pisa niedergelegt, nicht Privateigenthum der Stifter gewesen, sondern aus den Mitteln des Staates, also dem Gesammtvermögen der Bürgerschaft entnommen worden seien und dass das Eigenthumsrecht ihres Staates nicht verwirkt werden konnte durch einen Regierungswechsel, der die Stadt sich selber zurückgegeben habe. Derselben Ansicht muss auch die Priesterschaft in Delphi gewesen sein, die doch in Geldsachen um Nichts gemüthlicher

---

1) p. 460. §. 11—12: λέγονται χρήμαθ᾽ οἱ τριάκοντα δανείσασθαι παρὰ Λακεδαιμονίων ἐπὶ τοὺς ἐν Πειραιεῖ. ἐπειδὴ δ᾽ ἡ πόλις εἰς ἓν ἦλθε καὶ τὰ πράγματ᾽ ἐκεῖνα κατέστη, πρέσβεις πέμψαντες οἱ Λακεδαιμόνιοι τὰ χρήματα ταῦτα ἀπῄτουν. λόγων δὲ γιγνομένων, καὶ τῶν μὲν τοὺς δανεισαμένους ἀποδοῦναι κελευόντων, τοὺς ἐξ ἄστεος, τῶν δὲ τοῦτο πρῶτον ὑπάρξαι τῆς ὁμονοίας σημεῖον ἀξιούντων, κοινῇ διαλῦσαι τὰ χρήματα, φασὶ τὸν δῆμον ἑλέσθαι συνεισενεγκεῖν αὐτὸν καὶ μετασχεῖν τῆς δαπάνης, ὥστε μὴ λῦσαι τῶν ὡμολογημένων μηδέν. cf. Isocr. Areop. p. 153. §. 68.

2) Plut. de Pyth. Orac. c. 13: — τῆς τυραννίδος καταλυθείσης, ἐβούλοντο Κορίνθιοι καὶ τὸν ἐν Πίσῃ χρυσοῦν ἀνδρίαντα καὶ τὸν ἐνταῦθα τουτονὶ θησαυρὸν ἐπιγράψαι τῆς πόλεως. Δελφοὶ μὲν οὖν ἔδοσαν, ὡς δίκαιον καὶ συνεχώρησαν, Ἠλείους δὲ φθονήσαντας ἐψηφίσαντο μὴ μετέχειν Ἰσθμίων · ὅθεν οὐδεὶς ἐξ ἐκείνου γέγονεν Ἰσθμίων ἀγωνιστὴς Ἠλεῖος.

dachte, als irgend eine weltliche Behörde denken darf. Wenn nun aber ein Verfassungswechsel die Eigenthumsrechte eines Staates nicht aufhob, so konnte er noch weniger seine Vertragspflichten aufheben und so werden denn diese beiden Beispiele ausreichen zu dem Erweise, dass die Idee der Persönlichkeit des Staates in der Politik des alten Hellas weit tiefer gewurzelt war, als man nach dem Tone urtheilen sollte, in dem Aristoteles von der ganzen Sache redet.

Was schliesslich die Urfrage betrifft, von der diese Erörterung ausgegangen ist, so haben wir nunmehr die beiden Quellen kennen gelernt, aus denen das Bürgerrecht überhaupt fliessen kann. Die eine ist die Vererbung durch beiderseits vollbürgerlich berechtigte Eltern. Die andere ist Erwerb des Bürgerrechts, sei es durch Theilnahme an der Gründung eines neuen Staatswesens, sei es durch Aufnahme in einen schon bestehenden Bürgerverband. In beiden Fällen wird die Sicherheit und Unwiderruflichkeit des Erwerbs abhangen von der Gesetzgebung, die entweder von vorneherein oder nachträglich ihr Siegel darauf gedrückt hat. Die Erhebung der Neubürger des Klisthenes z. B. konnte so lange als eine willkürliche Neuerung betrachtet werden, als das attische Staatsrecht nicht irgend eine Form gefunden hatte, um der Umwälzung den Stempel der Gesetzlichkeit zu verleihen. Vermuthlich wird Klisthenes seiner ganzen Staatsreform durch ein Psephisma der Agora und vielleicht noch durch einen Spruch aus Delphi den nöthigen Abschluss gegeben haben und wenn darauf die neue Ordnung sich störungslos einlebte und festwurzelte, so war die Frage nach dem Rechte ihrer Entstehung insoweit erledigt, als dies bei politischen Neugründungen überhaupt möglich ist.

Auffallend ist und bleibt, dass Aristoteles dies eminent praktische Problem durchaus abstrakt behandelt und desshalb auf diese praktische Lösung, auf die der Staatsinstinkt eines gesunden Volkes ganz von selbst verfällt, gar nicht zu reden kommt. Die Antwort auf die Fragen, ob beide Eltern oder nur der Vater Vollbürger gewesen sein müssten, ob neu ertheiltes Bürgerrecht Bestand habe oder nicht, hing ja ganz allein von der Gesetzgebung ab, die ein Staat entweder von Alters her besass oder zu einer bestimmten Zeit neu eingeführt hatte, und die Aufgabe des politischen Theoretikers beschränkte sich rein darauf, zu entscheiden, welche der verschiedenen möglichen oder vorhandenen Methoden logisch und politisch am meisten für sich habe. Statt dessen geht Aristoteles auf diese Dinge gar nicht ein, begnügt sich mit Kreuz- und Querfragen, von denen ein Theil durch apodiktische Behauptungen beantwortet wird, und schliesst den ganzen Abschnitt m dem sonder-

baren Satz: »ob aber ein Staat, wenn er seine Verfassung gewechselt hat, frühere Verpflichtungen erfüllen muss oder lösen darf, ist Gegenstand einer anderen Erörterung«, während er im Schlusssatz der oben mitgetheilten Stelle die Identität des Staates und seiner Pflichten von den Veränderungen der Verfassungsform in gewissem Masse bereits unabhängig gesprochen hat. Von der »anderen Erörterung« aber findet sich in der uns überlieferten Politik nirgends eine Spur.

---

§. 3.

Bürgertugend und Sittlichkeit.

Es folgt nun ein Abschnitt von sehr merkwürdigem Inhalt. Er dreht sich um die Frage nach dem Verhältniss des guten Bürgers zum guten Menschen, der bürgerlichen Tugend zur sittlichen Tugend und bezeichnet in seinem wie unvollkommen immer durchgeführten Ergebniss einen ganz entschiedenen Bruch mit althellenischen Anschauungen; denn nach diesen war die Einheit von Mensch und Bürger, von politischer und ethischer Tugend überhaupt nicht in Frage zu stellen, wenn es aber geschah, dann konnte sie nicht beantwortet werden wie das hier versucht wird. Denn wie sehr man sich über Unklarheiten auch in diesem Abschnitt beklagen mag, so viel steht unumstösslich fest, jene unbedingte Einheit von Mensch und Bürger, die zur Idee des althellenischen Staates gehörte, ist hier aufgegeben in dem Augenblick, da für den Menschen eine Tugend in Anspruch genommen wird, die mit der des Bürgers sich keineswegs deckt.

»An diese Erörterung schliesst sich die Aufgabe an, zu untersuchen, ob der gute Mensch und der pflichttreue Bürger einerlei Tugend habe oder nicht. Will man aber dieser Sache auf den Grund kommen, so muss zuerst gesagt werden, worin die Tugend des Bürgers besteht. Wie der Schiffer, so ist auch der Bürger als Glied einer Gemeinschaft zu betrachten. Von den Schiffern hat jeder eine sehr verschiedene Geltung — der Eine ist Ruderknecht, der Andere ist erster, der Dritte ist zweiter Steuermann und welche Namen sie sonst noch unterscheiden mögen — offenbar aber ist, dass, während Jeder in seinem besonderen Berufe seine eigentliche Tüchtigkeit zu entfalten hat, gleichwohl ihnen Allen eine gemeinsame Bestimmung zukommt.

Sichere Fahrt ist ihrer Aller Werk; denn danach strebt ein Jeder der Schiffer. So steht es auch mit den Bürgern; so unähnlich sie unter einander sind, ihr gemeinsames Werk ist die Wohlfahrt der Gesellschaft, der sie angehören und diese Gesellschaft ist der Staat: desshalb muss jeder Bürger die zur Wohlfahrt seines Staats erforderliche Tugend haben. Da es nun verschiedenerlei Arten des Staates gibt, so erhellt, dass die vollkommene Tugend des gewissenhaften Bürgers unmöglich eine und dieselbe sein kann; während die vollkommene Tugend des guten Menschen allerdings nur eine ist. Daher kann augenscheinlich Einer ein rechtschaffener Bürger sein, ohne die Tugend zu besitzen, die ihn zum guten Menschen machen würde«[1]).

Kein moderner Kopf wird an dieser Lehre das Mindeste auszusetzen finden. Ein guter Bürger ist der, der seine Schuldigkeit thut, den Gesetzen gehorcht ohne Hintergedanken, als Rathsherr und als Geschworener stimmt ohne Ansehen der Person, im Amte seine Pflicht erfüllt, wie Ehre und Gewissen es ihm vorschreiben und so auf der Stelle, die er einnimmt, seinen Beitrag leistet zum Wohl des Ganzen, wie unbedeutend diese Stelle auch sein, wie leicht mithin dieser Beitrag an und für sich ins Gewicht fallen mag. Je nach der Verfassung eines Staates hat diese Bürgertugend einen sehr verschiedenen Spielraum. Grösseren Rechten entsprechen grössere Pflichten und diesen grössere Tugenden. Schwankt somit das Mass des Geforderten, so schwankt auch das Mass der Leistung und es ist klar, dass eine Tugend von so unbestimmbarer Grösse unmöglich die eine untheilbare, unter allen Verhältnissen sich selber gleiche sein kann, die dem tugendhaften Menschen zukommt. So klar dies uns erscheint, so unzweifelhaft ist andrerseits, dass jeder Erwägung dieser Art eine Trennung der Begriffe »Mensch« und »Bürger« zu Grunde liegt und dass diese Trennung der hellenischen Denkweise nichts weniger als geläufig war. Es ist darum

1) p. 1276 b. 16—(p. 63. 5—): τῶν δὲ νῦν εἰρημένων ἐχόμενόν ἐστιν ἐπισκέψασθαι πότερον τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ἀγαθοῦ ἀνδρὸς καὶ πολίτου σπουδαίου θετέον, ἢ μὴ τὴν αὐτήν. ἀλλὰ μὴν εἴγε τοῦτο τυχεῖν δεῖ ζητήσεως, τὴν τοῦ πολίτου τύπῳ τινὶ πρῶτον ληπτέον. ὥσπερ οὖν ὁ πλωτὴρ εἷς τις τῶν κοινωνῶν ἐστίν, οὕτω καὶ τὸν πολίτην φαμέν. τῶν δὲ πλωτήρων καίπερ ἀνομοίων ὄντων τὴν δύναμιν (ὁ μὲν γάρ ἐστιν ἐρέτης, ὁ δὲ κυβερνήτης, ὁ δὲ πρῳρεύς, ὁ δ' ἄλλην τινὰ ἔχων τοιαύτην ἐπωνυμίαν) δῆλον ὡς ὁ μὲν ἀκριβέστατος ἑκάστου λόγος ἴδιος ἔσται τῆς ἀρετῆς, ὁμοίως δὲ καὶ κοινός τις ἐφαρμόσει πᾶσιν. ἡ γὰρ σωτηρία ναυτιλίας ἔργον ἐστὶν αὐτῶν πάντων· τούτου γὰρ ἕκαστος ὀρέγεται τῶν πλωτήρων. ὁμοίως τοίνυν καὶ τῶν πολιτῶν, καίπερ ἀνομοίων ὄντων, ἡ σωτηρία τῆς κοινωνίας ἔργον ἐστί, κοινωνία δ' ἐστὶν ἡ πολιτεία· διόπερ τὴν ἀρετὴν ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ πολίτου πρὸς τὴν πολιτείαν: τὸν δ' ἀγαθὸν ἄνδρα φαμὲν κατὰ μίαν ἀρετὴν εἶναι τὴν τελείαν. ὅτι μὲν οὖν ἐνδέχεται πολίτην ὄντα σπουδαῖον μὴ κεκτῆσθαι τὴν ἀρετὴν καθ' ἣν σπουδαῖος ἀνήρ, φανερόν.

nur naturgemäss, wenn Aristoteles noch einmal ausholt, um von einer anderen Seite her zu demselben Ergebniss zu kommen. Leider ist aber von hier an der Text wieder in solchem Zustand, dass nur die äussersten Kanten des ursprünglichen Gedankengangs mit einiger Sicherheit wieder hergestellt werden können [1]).

Was Aristoteles sagen will, ist ungefähr dies: Ein und derselbe Staat beherbergt unter seiner Bevölkerung unendlich verschiedene Menschen. Gleich können sie einander nicht sein, folglich auch nicht dieselbe Tugend haben. Mit der Verschiedenheit der Bestandtheile des Staates ist es wie mit der Zusammensetzung des Menschen aus Leib und Seele, der Seele aus Verstand und Willenstrieb, der Familie aus Mann und Weib, des Hauswesens aus Herr und Sklaven, des Chores aus Führer und Begleitern. Die Wahl dieser Beispiele zeigt, dass das Wort »Staat« [2]) hier in dem allerweitesten Sinne und nicht wie gewöhnlich als Inbegriff der Vollbürger gefasst ist, denn im letzteren Falle könnte wohl von Charakter- und Bildungsunterschieden aller Art, aber nicht von solchen, wie sie eben genannt sind, die Rede sein. Daher ist so befremdlich, dass an der Spitze dieses Passus im Texte vom »besten Staat« gesprochen wird, von dem dies nimmermehr gelten kann. Der beste Staat fordert allerdings von seinen Vollbürgern das höchste Tugendmass, aber die, die hinter diesem Masse zurückbleiben, sind eben auch nicht Bürger und gehören desshalb nicht zum »Staat«, wenn sie auch in seiner Bevölkerung ganz unentbehrlich sind. Der Kern der ganzen Unterscheidung läuft nun darauf hinaus, dass die V e r b i n d u n g d e r b ü r g e r l i c h e n m i t d e r s i t t l i c h e n T u g e n d eine Classe ausgezeichneter Bürger schafft, die sich aufs Regieren versteht und zum Regieren berufen ist, während wer bloss die bürgerliche Durchschnittstugend hat, zu dieser Classe nicht gehört. Hier begegnet dem Stagiriten freilich ein augenfälliger Widerspruch, über den er auch im vorliegenden verworrenen Abschnitt nicht hinauskommt. Die Tugend des guten Menschen, sagt er, schliesst die des guten Bürgers in sich ein und gibt ihr einen gewissen gebietenden, fürstlichen Charakter. Die Einsicht, die Rechtsliebe, die frühe Ausbildung der guten Eigenschaften, die zum Gebieten über freie Menschen nöthig sind, nehmen auf dieser höchsten Stufe ein Gepräge an, das auf niedrigeren nicht erreichbar ist. Dagegen lässt sich Nichts einwenden. Die philosophische Ethik kann und wird sich nie einem demokratischen Staatsrecht

1) p. 1276b. 35 — 1277. 20. (p. 63. 20—64. 18).
2) Mit Bedacht ist ἡ πόλις gesagt. 1277. 5 (p. 64. 3).

unterwerfen, das nur eine Tugend anerkennen wollte, nämlich die Mittelmässigkeit. Sie wird stets in dem Adel der Gesinnung, der Begabung und Erfahrung ein überlegenes Herrscherrecht begründet sehen und zumal von der des Aristoteles ist ein Anderes als Dieses gar nicht zu erwarten. Aber wo bleibt der früher aufgestellte Begriff von Bürgerthum?

Der setzte ja doch zweierlei Befähigungen d. h. Tugenden voraus, einmal die des Gehorchens und sodann die des Befehlens; in dem regelmässigen Wechsel beider Thätigkeiten sah Aristoteles die richtige Abwägung von Recht und Pflicht, die zu einem wahrhaft bürgerlichen Staatswesen gehört, in der gleichmässigen Befähigung zu beiden die natürliche Ausstattung des wahren und echten Bürgers. Und selbst an unserer Stelle wird wiederholt, dass nur wer das Eine kann, auch zum Anderen taugt, kurz die Untrennbarkeit beider Verrichtungen wird von Neuem betont. Wie ist es nun möglich, plötzlich das Regieren vom Regiertwerden zu trennen und für das erste eine Tugend auszusondern, die zum zweiten nicht erforderlich sein soll, während die Bürger, die das angeht, abwechselnd Eines wie das Andere bewähren müssen? Das stimmt nicht zusammen. Unrichtig, mindestens ungenügend ist entweder der Bürgerbegriff oder der Tugendbegriff und im Texte unserer Politik findet sich nirgends ein Versuch, diesen Widerspruch zu versöhnen. Logisch ist er denn auch unversöhnbar, aber erklären lässt er sich doch. Das Streben nach Aufstellung eines Tugendideals, das nicht aufgeht im Bürgerthum, und eben desshalb, wo es im Staate vorkommt einen schlechthin überlegenen gebietenden Rang einnimmt, ist charakteristisch für die hellenische Staatslehre im vierten Jahrhundert. Was Sokrates mit seiner Arbeitstheilung, Platon mit seinem Denkerstaat wollte, das schwebt auch Aristoteles an dieser Stelle vor. Seit sich in Hellas der Bürger vom Krieger getrennt hat, während die Einheit beider früher für unauflöslich galt, strebt auch der Denker aus dem engen Gewande des gewöhnlichen Bürgerthums hinaus. Die Zersetzung des alten Bürgerbegriffs konnte sich im Leben nicht vollziehen, ohne der Lehre neue Impulse zu geben. Selbst auf den Gegner des platonischen Idealstaats wirkt dieser Umschwung ein. Trotz seines systematischen Bestrebens, dem Staat und dem Bürgerthum in der Natur des Menschen feste Wurzeln zu geben, beugt er sich unwillkürlich vor der Macht des Individualismus, der die hellenische Gesellschaft seiner Tage überall durchbricht.

Je strenger das Mass der Tugendfähigkeit über die Begrenzung bürgerlicher Rechte entscheidet, desto schärfer muss beim Vollbürger

die Ausscheidung jeder unbürgerlichen Arbeit durchgeführt werden. Nach allem Vorangegangenen versteht sich das Verbot banausischer Arbeit für den Bürger des besten Staates und die Ausschliessung aller Banausen von dem Bürgerrecht von selbt. Hier gibt es nur eine Wahl: entweder Verzicht auf jede Erwerbsarbeit oder Verzicht auf die Tugend, ohne die es kein Bürgerrecht gibt. Darum lautet der Wahrspruch des Aristoteles: »Der beste Staat wird keinen Banausen zum Bürger machen«[1]).

Was ist nun aber mit dem Banausen anzufangen? Bürger ist er nicht, Metöke eben so wenig und Fremder auch nicht[2]). Was ist er denn und welche Stellung ist ihm namentlich im besten Staate anzuweisen?

Diese Fragen, die sich uns unwillkürlich aufdrängen, stellt sich auch Aristoteles und thut damit nicht mehr, als wir verlangen müssen, denn er hat Platon einen schweren Vorwurf daraus gemacht, dass er in seinem Idealstaat darauf gar keine Antwort gefunden, dass er die arbeitenden und die nicht arbeitenden Bestandtheile seiner Bevölkerung als feindselige Gegensätze unvermittelt neben einander gestellt hat[3]).

Aristoteles gibt eine Auseinandersetzung, die mit Beispielen erläutert, wie in verschiedenen Staaten und Staatsformen das Verhältniss der Banausen ist, wie es aber im besten Staat sein soll, erörtert er nicht; in diesem Punkt bleibt es bei dem nackten Satze: Bürger können sie nicht sein. Er sagt: »Nicht Alle, ohne die ein Staat nicht sein kann, sind gleich zu Bürgern zu erklären, auch die Kinder sind ja nicht in demselben Sinne Bürger, wie die Erwachsenen, sondern die Erwachsenen sind es schlechthin, die Kinder nur voraussetzungsweise; Bürger sind sie wohl, aber noch nicht reif geworden«.

»In der Vorzeit setzte sich an einigen Stellen das gesammte Banausenthum aus Sklaven oder Fremden zusammen und dies fällt noch heute meistens zusammen. Im besten Staat kann der Banause nicht Bürger sein. Wo er's doch ist, da ist auch die Bürgertugend, wie wir sie oben festgestellt haben, nicht jedem Bürger, ja nicht einmal jedem Freigeborenen, sondern nur Denen eigen, die von der Arbeit für ihres Leibes Nothdurft entbunden sind. Wer diese Arbeiten (als Leibeigener) für

1) 1278. 8. (66. 20): ἡ δὲ βελτίστη πόλις οὐ ποιήσει βάναυσον πολίτην.

2) 1277 b. 38. (66. 11—): εἰ δὲ μηδεὶς τῶν τοιούτων πολίτης, ἐν τίνι μέρει θετέος ἕκαστος; οὐδὲ γὰρ μέτοικος οὐδὲ ξένος.

3) S. Bd. I. S. 189—190.

einen Herrn besorgt, ist Sklave, wer es für Jedermann thut, ist Banause oder Thete«[1]).

Von Neuem und nicht zum letzten Male tritt uns hier der tief verbildende Einfluss entgegen, den die allgemeine Unfreiheit der niederen Arbeit auf die Gesellschaftslehre selbst der grössten Denker des Alterthums ausübt. Zugegeben, dass die Blüthe der Bürgertugend nicht gedeiht im Staube der Werkstatt, dass hohe Staatsgesinnung im täglichen und stündlichen Kampfe mit Sorgen niederer Art sich nicht entwickeln kann; der moderne Mensch muss doch fragen: ist es denn nicht möglich, sich aus diesem Kampfe emporzuarbeiten zur »echten Bürgermusse«? Bleibt der, der sich vom einfachen Arbeiter zum reichen Fabrikherrn, vom armen Handlanger zum Vorsteher eines grossen Geschäftes emporgeschwungen, auch Banause wie der erste Beste, der auf offenem Markte seine Dienste an den meist Bietenden losschlägt? Selten war diese Laufbahn durchaus nicht. Aristoteles sagt gleich darauf selbst: »In Oligarchieen kann ein Banause sehr wohl Bürgerrecht erwerben; dort hängt die Theilnahme an den öffentlichen Aemtern vom grossen Vermögen ab und die meisten Gewerbtreibenden werden reiche Leute. In Theben aber bestand das Gesetz, dass nur wer 10 Jahre sich der Marktgeschäfte vollkommen enthalten habe, zu Staatsämtern Zutritt habe«[2]). An diesem Gesetze sieht man in der Regel nur die zehn Jahre Ausschliessung statt des Zutritts, den es wenigstens nach diesen Jahren den reich gewordenen Gewerbtreibenden und Geschäftsleuten eröffnete[3]). Dem, der den absoluten Frei-

1) 1278. 3. (p. 66. 15 —): τοῦτο γὰρ ἀληθές, ὡς οὐ πάντας θετέον πολίτας ὧν ἄνευ οὐκ ἂν εἴη πόλις, ἐπεὶ οὐδ' οἱ παῖδες ὡσαύτως πολῖται καὶ οἱ ἄνδρες, ἀλλ' οἱ μὲν ἁπλῶς οἱ δ' ἐξ ὑποθέσεως · πολῖται μὲν γάρ εἰσιν ἀλλ' ἀτελεῖς. ἐν μὲν οὖν τοῖς ἀρχαίοις χρόνοις παρ' ἐνίοις ἦν δοῦλον τὸ βάναυσον ἢ ξενικόν · διόπερ οἱ πολλοὶ τοιοῦτοι καὶ νῦν. ἡ δὲ βελτίστη πόλις οὐ ποιήσει βάναυσον πολίτην. — Die hier bestehende Lücke füllt Bernays (in seiner Uebersetzung von Aristoteles' Politik, Buch I—III, Berlin 1872. S. 146) mit der Einschiebung aus: Freilich giebt es auch Orte, wie z. B. Athen, wo die niederen Handwerker Bürger sind — εἰ δὲ καὶ οὗτος πολίτης, ἀλλὰ πολίτου ἀρετὴν ἣν εἴπομεν λεκτέον οὐ παντός, οὐδ' ἐλευθέρου μόνον, ἀλλ' ὅσοι τῶν ἔργων εἰσὶν ἀφειμένοι τῶν ἀναγκαίων. τῶν δ' ἀναγκαίων οἱ μὲν ἑνὶ λειτουργοῦντες τὰ τοιαῦτα δοῦλοι, οἱ δὲ κοινοὶ βάναυσοι καὶ θῆτες.

2) 1278. 22 — (67. 2 —): ἐν δὲ ταῖς ὀλιγαρχίαις θῆτα μὲν οὐκ ἐνδέχεται εἶναι πολίτην (ἀπὸ τιμημάτων γὰρ μακρῶν αἱ μεθέξεις τῶν ἀρχῶν) βάναυσον δ' ἐνδέχεται · πλουτοῦσι γὰρ καὶ οἱ πολλοὶ τῶν τεχνιτῶν. ἐν Θήβαις δὲ νόμος ἦν τὸν δέκα ἐτῶν μὴ ἀπεσχημένον τῆς ἀγορᾶς μὴ μετέχειν ἀρχῆς.

3) J. G. Schlosser bemerkt dazu Bd. I. S. 257 seiner Uebersetzung: Wenn dieses Gesetz je in Theben eingeführt war, so muss es zur Zeit seiner Aristokratie Platz gefunden haben. Es war aber ein sehr gutes Gesetz für einen solchen Staat. Denn wenn weder Reichthum noch Verdienst dem Bürger Zutritt zu einer höheren

sinn des athenischen Staatsrechts seit Solons Gesetzen in diesem Punkte sich nicht aneignen mochte, gab dieses thebanische Gesetz einen der Benutzung würdigen Fingerzeig. In einer so erheblichen Wartezeit lag Bürgschaft genug gegen Ueberfluthung des angesessenen Bürgerthums durch zugewanderte oder emporgekommene Elemente. Irgend ein Zutritt zu gleichem Recht musste doch billigerweise auch dem ahnenlosen Verdienste geöffnet sein. Aristoteles weiss sonst die Tüchtigkeit, die Alles sich selbst und wenig oder Nichts der Gunst der Umstände verdankt, sehr wohl zu schätzen und ehrwürdiger als jener nichtige Harmodios, dessen ganzer Ruhm darin bestand, dass sein Ahnherr den Hipparch erschlagen, erscheint auch ihm der Feldherr Iphikrates, der ihm sagte: »mein Geschlecht fängt mit mir an, das Deine hört mit Dir auf«[1]. War doch auch sein Lieblingsschüler Theophrast der Sohn eines Walkers[2]. Aber seine Staatslehre zeigt dennoch nirgends ein Verständniss für sociale Erscheinungen dieser Art. Die Freiheit von niederer Arbeit ist erste Bedingung für den Besitz echter Bürgertugend; aber er unterscheidet nicht, dass diese eben so gut eine selbsterworbene als eine ererbte sein kann und dass sie im ersteren Falle eine ethisch und politisch meist weit werthvollere ist als im letzteren. Platon macht er einen Vorwurf daraus, dass er Bürger und Nichtbürger durch eine so breite Kluft von einander geschieden hat. Folglich lag ihm ob, eine Vermittlung zwischen den Gegensätzen zu suchen. Das konnte nur so geschehen, dass er die unbewegliche Schranke durch eine bewegliche ersetzte, den starren, kastenartigen Bürgerrechtsbegriff zu einem milderen, flüssigeren machte. Alles kam darauf an, einen Uebergang zu finden vom Nichtbürger zum Bürger, der die grundsätzliche Ausschliessung des ersteren in eine zeit- und bedingungsweise verwandelte; ein Neubürgerrecht, wie es in Athen vorhanden war, entweder nach diesem Muster oder nach eigenem Hefte aufzustellen, war die Aufgabe, die er sich vornehmen musste.

Aber hier werden zwei Schwächen in Aristoteles' Anschauung von Staat und Gesellschaft offenbar, die wir uns vergegenwärtigen müssen.

Er erkennt zunächst nicht die gewaltige Veränderung, die in dem socialen Gewichte desselben Menschen vor sich geht, sobald er aufhört

---

Classe geben kann, dann wird der Unterschied der Stände, zumal in kleineren Staaten, zu lästig. So erhielt sich Rom nur dadurch so lange, dass die Patricier endlich den Plebejern gestatteten, zu allen Staatsämtern zu gelangen.

1) Rhet. I, 7 (Spengel, p. 31. 1—10). Vgl. Pseudo-Plut., De nobil. c. 21.

2) Diog. L. V, 2. §. 36.

selber die gewerbliche Roharbeit zu verrichten[1]) und in die Lage kommt, sie durch Andere verrichten zu lassen. Er theilt dies Schicksal mit ganz Hellas und seiner Sprache; sie hat kein besonderes Wort für den, der aus der Masse der Arbeiter heraus in die Classe der grossen Arbeitgeber und Unternehmer eingetreten ist. Der vornehme Herr, der wie Nikias oder Thukydides Hunderte von Sklaven in seinen Gruben beschäftigt, bleibt was er ist, nämlich ein Gentleman. Der Banause aber, der aus einem Lohgerber zum Besitzer einer grossen Gerberei, aus einem Lampenmacher zum Eigenthümer einer Lampenfabrik, aus einem Schwertfeger zum Chef eines grossen Waffengeschäftes wird, bleibt auch was er ist, nämlich ein Banause, den die vornehme Welt über die Achsel ansieht, und doch hat er im Vergleiche mit seiner Vergangenheit eine aristokratische Stellung gewonnen, doch hat er die »Musse«, die den Bürger staats- und regierungsfähig macht und noch dazu ist ihr Erwerb sein eigenstes Verdienst. Das Alles hilft ihm Nichts. Passt die Benennung »Banause« im engsten Sinne nicht mehr auf ihn, so kommt ihm eine andere zu, die in Aristoteles' Augen weit schlimmer ist, er ist Chrematistiker[2]), Geldmensch, Krämer, Wucherer u. s. w. geworden. Dass in diesem wirthschaftlichen Umschwung etwas durchaus Naturgemässes liegt und dass die Gesetzgebung, die für neue Verhältnisse neues Recht zu bilden hat, gar nicht danach fragen kann, wie weit Einer das, was er treibt, »nöthig hat« oder nicht, wenn es nur überhaupt zulässig ist, das findet bei dieser starren, unerbittlichen Staatslehre keinen Eingang. Aristoteles ist hier wieder durchaus ein Kind seiner Zeit und uns ziemt nicht, darum mit ihm ins Gericht zu gehen, weil er sie nicht so weit übersieht, wie wir die socialen Vorurtheile jener Tage. Aber es muss hervorgehoben werden, weil sich nun erst erklärt, wesshalb er keine Antwort gefunden hat auf eine Frage, die er sich selber gestellt. Eine Staatslehre, die von dem Satze nicht lässt, dass gelderwerbende Arbeit schändet, kann keinen Adel der Arbeit anerkennen, kann einem erarbeiteten Rang kein Bürgerrecht ertheilen.

So fehlt dem Stagiriten der Sinn für die naturgemässe Umbildung, welche die Arbeit in der Gesellschaft bewirkt; und damit

1) Die αὐτουργία τῶν ταπεινῶν, welche τῆς ἐς τὰ καλὰ ῥαθυμίας μάρτυρα τὸν ἐν τοῖς ἀχρήστοις πόνον παρέχεται καθ' αὑτῆς, wie Plut Pericles 2 sagt. Vgl. Athen und Hellas II. S. 100 ff.

2) S. oben S. 99 ff.

hängt unmittelbar zusammen, dass die organische Umbildung des Staates in seinem Systeme keine Stätte findet.

An der Stelle im zweiten Buche[1]), wo der Glaube an schlechthin unabänderliche Gesetze ein thörichter Aberglaube gescholten wird, ist über die Frage des Wann und Wie? der Gesetzesänderung nur gesagt, dass sie sehr schwierig sei und dass ihre Betrachtung in ein anderes Capitel gehöre. Wir werden die Stelle kennen lernen, wo sie wiederum berührt wird, ohne dass ein Ausweichen wie dort am Platze wäre. Gelöst aber wird sie nirgends, nicht einmal annäherungsweise und das kann durchaus nicht auffallen nach dem, was wir eben erörtert haben. Die gebieterischen Antriebe zur Aenderung des öffentlichen Rechts entstehen aus grossen Umwälzungen im Leben der Gesellschaft, in der Vertheilung der realen Machtelemente unter ihren Classen. Ein deutliches Bild davon gibt die Geschichte des attischen Staatsrechtes, in dessen Stufen sich der Uebergang des attischen Volks vom Ackerbau zum Gewerbe und Handel, vom armen, ohnmächtigen Binnenstaat zum reichen, herrschenden Seestaat aufs Getreueste widerspiegelt. Das Bürgerthum des Aristoteles, dem Alles was jenseits der »naturgemässen« Wirthschaftsstufe liegt, vom Uebel ist, kennt so grundstürzende Verwandlungen in seinem Innern nicht und desshalb fehlt auch das Gebot, für ihre thatsächlichen Niederschläge einen neuen gesetzlichen Ausdruck zu finden. Allerdings hat er es nicht mit der Ausschliesslichkeit Platon's auf einen reinen Idealstaat abgesehen, aber die Anschauungen, die ihn dabei leiten, wirken doch sehr entschieden auf das Nachbild ein, das die wirkliche Welt in seiner Betrachtung zurücklässt. Kurz, es stellt sich mehr und mehr heraus, in einer ganzen Reihe von Fragen ist der Grund und Boden socialer und politischer Begriffe, auf dem sich Aristoteles bewegt, von dem Platon's nicht verschieden genug, um Fehler zu vermeiden, die bei diesem selbstverständlich sind, und Lösungen zu finden, die diesem nie gelingen konnten. Was mit der Masse arbeitender Nichtbürger anzufangen sei, damit sie's nicht machen wie die Heloten in Sparta, wusste Platon nicht zu sagen, aber Aristoteles weiss es ebensowenig.

---

3) S. Bd. I. S. 250—251.

§. 4.

Der Zweck des Staates, die Quelle seines Rechtes und die Arten seiner Verfassung.

Das Nachdenken über die tieferen Unterschiede der Verfassungsarten beginnt in Hellas mit der Blüthezeit des attischen Volksstaates. Was in dieser Zeit über Monarchie, Aristokratie, Demokratie öffentliche Meinung war, hat Herodot klar und einsichtig zusammengefasst und wiedergegeben.

Fünf Tage nach dem Magiermord, den das persische Volk von da ab als das Fest seiner Befreiung zu feiern pflegte, traten, so erzählt Herodot im dritten Buche seines Geschichtswerks, die sieben verschworenen Grossen zusammen, um zu berathen, was nunmehr aus Persien werden solle. »Da wurden Reden gehalten, die einigen Hellenen unglaublich vorkommen, die aber dennoch stattgefunden haben. Otanes schlug vor, den Persern ihr Gemeinwesen frei zu geben, und sagte: Mir scheint, es dürfe künftig gar Keiner mehr Monarch über uns sein; Alleinherrschaft ist weder angenehm noch nützlich. Des Kambyses Frevelmuth habt Ihr ja kennen lernen, unter dem des Magiers habt Ihr selbst gelitten. Wie sollte es auch mit der Monarchie wohlbestellt sein, da sie Einem gestattet, zu thun, was er will, ohne Verantwortung? Der beste aller Menschen muss, wenn er in solche Allmacht tritt, mit seinen Gesinnungen ausser Rand und Band gerathen. Den Frevelmuth erzeugt das Uebermass des Glücks, die Bosheit aber wohnt dem Menschen von Natur im Innern. Und dies Geschwisterpaar ist die Wurzel jeder Schlechtigkeit. Viele Frevel begeht er im Rausch des Uebermuthes, andere aus Bosheit und Missgunst. Und doch sollte ein Tyrann frei sein von Missgunst, denn er hat der Güter die Fülle. Aber den Bürgern gegenüber ist er das Gegentheil, den Besten unter ihnen gönnt er nicht das nackte Leben, seine Lieblinge sieht er im Abschaum des Volks und Verleumdungen nimmt er mit Wonne entgegen. Was aber der seltsamste Widerspruch ist: huldigst Du ihm mit Mass, so ärgert er sich, dass ihm nicht stärker der Hof gemacht wird, und trägt Einer recht dick auf, so zürnt er dem plumpen Schmeichler. Das Aergste aber habe ich noch zu sagen: die Gesetze der Väter stösst er um, den Frauen thut er Gewalt an und ohne Verhör begeht er Mord und Todtschlag. Die Selbstherrschaft des Volkes dagegen hat einmal den schönsten Namen, die Rechtsgleichheit für sich, zum zweiten begeht sie

Nichts von Allem, was der Monarch thut. Die Aemter vertheilt sie durch's Loos, den Beamten fordert sie Rechenschaft ab und alle Entscheidungen überträgt sie der Gesammtheit. Darum schlage ich vor, dass wir die Monarchie abschaffen und das Volk herrschen lassen; denn in der Menge liegt Alles«[1]). So Otanes; Megabyzos dagegen verlangte eine Oligarchie und sagte: »Was Otanes gesagt hat, um der Tyrannis ein Ende zu machen, das war auch mir aus der Seele gesprochen, als er aber dann die Volksherrschaft vorschlug, da schoss er am Ziel vorbei. Denn es gibt auf der Welt nichts Unverständigeres, nichts was leichter zum Frevel hinzureissen wäre, als ein meisterloser Haufen Volks. Und gar der Gedanke, dass wir eben dem Uebermuth eines Tyrannen entgangen uns den Freveln eines ungezügelten Demos überantworten sollten, wäre mir durchaus unerträglich. Denn was Jener thut, das thut er doch mit Besinnung; im Demos aber ist nicht Sinn noch Verstand. Wie sollte das auch möglich sein, da er nichts gelernt hat, nichts weiss von dem, was Sitte und Anstand gebieten, und blindlings ohne Ueberlegung hineintappt in die Dinge, einem reissenden Gebirgsstrom vergleichbar? So kann nur wer das Unheil der Perser will, dem Demos das Wort reden. Wir Anderen werden einer Auslese der besten Männer die Macht übertragen, unter diesen werden wir selber sein und wo die besten Männer sind, da ist auch der beste Rath«[2]). Nach Megabyzos

---

1) III, 80: — ἐλέχθησαν λόγοι ἄπιστοι μὲν ἐνίοισι Ἑλλήνων, ἐλέχθησαν δ' ὦν. — (cf. VI, 43): Οτάνης μὲν ἐκέλευε ἐς μέσον Πέρσῃσι καταθεῖναι τὰ πρήγματα, λέγων τάδε· ἐμοὶ δοκέει ἕνα μὲν ἡμέων μούναρχον μηκέτι γενέσθαι· οὔτε γὰρ ἡδὺ οὔτε ἀγαθόν. εἴδετε μὲν γὰρ τὴν Καμβύσεω ὕβριν ἐπ' ὅσον ἐξῆλθε, μετεσχήκατε δὲ καὶ τῆς τοῦ μάγου ὕβριος. κῶς δ' ἂν εἴη χρῆμα κατηρτημένον μουναρχίη, τῇ ἔξεστι ἀνευθύνῳ, ποιέειν τὰ βούλεται· καὶ γὰρ ἂν τὸν ἄριστον ἀνδρῶν πάντων στάντα ἐς ταύτην τὴν ἀρχὴν, ἐκτὸς τῶν ἐωθότων νοημάτων στήσειε. ἐγγίνεται μὲν γάρ οἱ ὕβρις ὑπὸ τῶν παρεόντων ἀγαθῶν, φθόνος δὲ ἀρχῆθεν ἐμφύεται ἀνθρώπῳ· δύο δ' ἔχων ταῦτα ἔχει πᾶσαν κακότητα· τὰ μὲν γὰρ ὕβρει κεκορημένος ἔρδει πολλὰ καὶ ἀτάσθαλα, τὰ δὲ φθόνῳ· καίτοι ἄνδρα γε τύραννον ἄφθονον, ἔδει εἶναι, ἔχοντά γε πάντα τὰ ἀγαθά· τὸ δ' ὑπεναντίον τούτου ἐς τοὺς πολιήτας πέφυκε· φθονέει γὰρ τοῖσι ἀρίστοισι περιεοῦσίν τε καὶ ζώουσι, χαίρει δὲ τοῖσι κακίστοισι τῶν ἀστῶν, διαβολὰς δὲ ἄριστος ἐνδέκεσθαι. ἀναρμοστότατον δὲ πάντων· ἤν τε γὰρ αὐτὸν μετρίως θωυμάζῃς, ἄχθεται ὅτι οὐ κάρτα θεραπεύεται, ἤν τε θεραπεύῃ τις κάρτα, ἄχθεται ἅτε θωπί. τὰ δὲ δὴ μέγιστα ἔρχομαι ἐρέων· νόμαιά τε κινεῖ πάτρια καὶ βιᾶται γυναῖκας κτείνει τε ἀκρίτους. πλῆθος δὲ ἄρχον πρῶτα μὲν οὔνομα πάντων κάλλιστον ἔχει, ἰσονομίην, δεύτερα δὲ τούτων τῶν ὁ μούναρχος ποιέει οὐδέν· πάλῳ μὲν ἀρχὰς ἄρχει, ὑπεύθυνον δὲ ἀρχὴν ἔχει, βουλεύματα δὲ πάντα ἐς τὸ κοινὸν ἀναφέρει. τίθεμαι ὦν γνώμην μετέντας ἡμέας μουναρχίην τὸ πλῆθος ἀέξειν· ἐν γὰρ τῷ πολλῷ ἔνι τὰ πάντα.

2) c. 81: Μεγάβυζος δὲ ὀλιγαρχίῃ ἐκέλευε ἐπιτράπειν λέγων τάδε· Τὰ μὲν Ὀτάνης εἶπε τυραννίδα παύων, λελέχθω κἀμοὶ ταῦτα, τὰ δ' ἐς τὸ πλῆθος ἄνωγε φέρειν τὸ κράτος,

gab als der Dritte Dareios seine Meinung ab: »Was Magabyzos von den Uebelständen der Volksherrschaft gesagt hat, scheint mir richtig, nicht so das, was er zur Empfehlung der Oligarchie beigebracht. Hat man die Wahl zwischen allen drei Verfassungen und kann man jede in grösster Vollkommenheit haben, so ziehe ich der besten Demokratie, der besten Oligarchie die Monarchie bei Weitem vor. Es geht nichts über einen Mann, der der Beste von Allen ist; als tadelloser Vormund würde er über die Menge walten und Anschläge wider den Feind am Wenigsten verrathen. In einer Oligarchie pflegen aus dem Wettbewerb Vieler um die Auszeichnung im Staate heftige persönliche Feindschaften zu entstehen. Jeder Einzelne will der Erste sein und mit seiner Meinung allein Recht behalten, dadurch gerathen sie in Hass wider einander, aus dem Hass entstehen Verschwörung und Aufstand, daraus Mord und Todtschlag und das Ende des blutigen Kampfes ist die Monarchie, womit bewiesen ist, dass man sich bei dieser am besten befindet. Bei der Volksherrschaft andrerseits ist unvermeidlich, dass Verderbniss entstehe: ist die Verderbniss da, so ist das Unheil nicht dies, dass die Schlechten sich in politischem Hass entzweien, sondern dass sie sich in geschlossenen Verschwörungen zusammen thun. Die, welche den Staat verderben, arbeiten in gemeinsamer Wühlerei, und das dauert so lange, bis der Demos einen Prostates findet, der ihnen das Handwerk legt. In Folge davon huldigt dem das Volk und wer solche Huldigungen erfährt, erscheint auch wie ein Monarch und so beweist auch dieses, dass die Monarchie das Beste ist«[1]).

γνώμης τῆς ἀρίστης ἡμάρτηκε. ὁμίλου γὰρ ἀχρηίου οὐδέν ἐστι ἀσυνετώτερον οὐδὲ ὑβριστότερον. καίτοι τυράννου ὕβριν φεύγοντας ἄνδρας ἐς δήμου ἀκολάστου ὕβριν πεσέειν ἐστὶ οὐδαμῶς ἀνασχετόν· ὁ μὲν γὰρ εἴ τι ποιέει, γινώσκων ποιέει, τῷ δὲ οὐδὲ γινώσκειν ἔνι· κῶς γὰρ ἂν γινώσκοι ὃς οὔτ' ἐδιδάχθη οὔτε οἶδε καλὸν οὐδὲν οὐδ' οἰκήϊον, ὠθέει τε ἐμπεσὼν τὰ πρήγματα ἄνευ νόου, χειμάρρῳ ποταμῷ ἴκελος; δήμῳ μέν νυν οἳ Πέρσῃσι κακὸν νοέουσι, οὗτοι χράσθων, ἡμεῖς δὲ ἀνδρῶν τῶν ἀρίστων ἐπιλέξαντες ὁμιλίην τούτοισι περιθέωμεν τὸ κράτος. ἐν γὰρ δὴ τούτοισι καὶ αὐτοὶ ἐνεσόμεθα ἀρίστων δὲ ἀνδρῶν οἰκὸς ἄριστα βουλεύματα γίνεσθαι.

1) c. 82: Ἐμοὶ δὲ τὰ μὲν εἶπε Μεγάβυζος ἐς τὸ πλῆθος ἔχοντα δοκέει ὀρθῶς λέξαι, τὰ δ' ἐς ὀλιγαρχίην οὐκ ὀρθῶς. τριῶν γὰρ προκειμένων καὶ πάντων τῶν λέγω ἀρίστων ἐόντων, δήμου τε ἀρίστου καὶ ὀλιγαρχίης καὶ μουνάρχου, πολλῷ τοῦτο προέχειν λέγω. ἀνδρὸς γὰρ ἑνός τοῦ ἀρίστου οὐδὲν ἄμεινον ἂν φανείη· γνώμῃ γὰρ τοιαύτῃ χρεόμενος ἐπιτροπεύοι ἂν ἀμωμήτως τοῦ πλήθεος, σιγῷτό τε ἂν βουλεύματα ἐπὶ δυσμενέας ἄνδρας οὕτω μάλιστα. ἐν δὲ ὀλιγαρχίῃ πολλοῖσι ἀρετὴν ἐπασκέουσι ἐς τὸ κοινὸν ἔχθεα ἴδια ἰσχυρὰ φιλέει ἐγγίνεσθαι· αὐτὸς γὰρ ἕκαστος βουλόμενος κορυφαῖος εἶναι γνώμῃσί τε νικᾶν ἐς ἔχθεα μεγάλα ἀλλήλοισι ἀπικνέονται, ἐξ ὧν στάσιες ἐγγίνονται, ἐκ δὲ τῶν στασίων φόνος, ἐκ δὲ τοῦ φόνου ἀπέβη ἐς μουναρχίην· καὶ ἐν τούτῳ διέδεξε ὅσῳ ἐστὶ τοῦτο ἄριστον. δήμου τε αὖ ἄρχοντος

Herodot gibt sich alle erdenkliche Mühe, uns glauben zu machen, dass diese Unterredung wirklich stattgefunden habe. Die einleitenden Worte zu unserer Stelle beweisen, dass seine hübsche Episode schon als er sie zum ersten Mal bekannt machte, sehr beträchtliches Kopfschütteln unter den Hellenen hervorgerufen hat. Noch einmal kommt er darauf zurück. Da er erzählt, dass Mardonios nach dem ionischen Aufstand alle Stadttyrannen Ioniens davongejagt und überall Demokratien eingeführt habe, ist ihm das ein Zeugniss wider die Zweifler, dass der Vorschlag des Otanes, den Persern eine Demokratie zu gewähren, denn doch nicht so ganz unglaublich erscheinen könne [1]). In Wahrheit steht es mit diesem Auftritt gerade so wie mit der rührenden Rede, welche Herodots Landsmann Dionys den Philosophen Romulus an das eben erst getaufte Volk der sieben Hügel halten lässt:

»In aller Musse könnt Ihr Euch überlegen, ob Ihr einen Monarchen, eine Oligarchie haben oder in einer verfassungsmässigen Volksherrschaft leben wollt. Wie Ihr auch wählen werdet, ich bleibe Euch hold und gewogen, ich weigere mich nicht zu befehlen und verschmähe nicht zu gehorchen. Ich bin zufrieden mit der Ehre, deren Ihr mich würdigtet, als Ihr mich zum Führer dieser Colonie und dann zum Pathen dieses Staates machtet. Das ist ein Schatz, den mir kein Krieg jenseits der Grenzen und kein Bürgerkrieg im Innern, kein feindseliges Schicksal und nicht die Zeit rauben kann, die alle Blüthen welken lässt. Im Leben und im Tod wird das mein schönster Lohn bleiben von hier an bis in alle Ewigkeit« [2]).

Was wir den Betheuerungen Herodot's wirklich verdanken, das

ἀδύνατα μὴ οὐ κακότητα ἐγγίνεσθαι · κακότητος τοίνυν ἐγγινομένης ἐς τὰ κοινά, ἔχθεα μὲν οὐκ ἐγγίνεται τοῖσι κακοῖσι, φιλίαι δὲ ἰσχυραί. οἱ γὰρ κακοῦντες τὰ κοινὰ συγκύψαντες ποιεῦσι, τοῦτο δὲ τοιοῦτο γίνεται ἐς ὃ ἂν προστάς τις τοῦ δήμου τοὺς τοιούτους παύσῃ · ἐκ δὲ αὐτῶν θωυμάζεται οὗτος δὴ ὑπὸ τοῦ δήμου, θωυμαζόμενος δὲ ἀν' ὦν ἐφάνη μούναρχος ἐών · καὶ ἐν τούτῳ δηλοῖ καὶ οὗτος, ὡς ἡ μουναρχίη κράτιστον.

1) VI, 43: ὡς δὲ παραπλώων τὴν Ἀσίην ἀπίκετο ὁ Μαρδόνιος ἐς τὴν Ἰωνίην, ἐνθαῦτα μέγιστον θῶυμα ἐρέω τοῖσι μὴ ἀποδεκομένοισι Ἑλλήνων Περσέων τοῖσι ἑπτὰ Ὀτάνεα γνώμην ἀποδέξασθαι, ὡς χρεὼν εἴη δημοκρατέεσθαι Πέρσας · τοὺς γὰρ τοὺς τυράννους τῶν Ἰώνων καταπαύσας πάντας ὁ Μαρδόνιος δημοκρατίας κατίστα ἐς τὰς πόλιας.

2) II, 3: ἠξίου τε αὐτοὺς βουλευσαμένους ἐπὶ σχολῆς εἰπεῖν εἴτε ὑφ' ἑνὸς ἄρχεσθαι θέλουσιν ἀνδρὸς εἴτε ὑπ' ὀλίγων εἴτε νόμους καταστησάμενοι πᾶσιν ἀποδοῦναι τὴν κοινῶν προστασίαν. ἐγὼ δ' ὑμῖν, ἔφη, πρὸς ἣν ἂν καταστήσησθε πολιτείαν εὐτρεπὴς καὶ οὔτε ἄρχειν ἀπαξιῶ οὔτε ἄρχεσθαι ἀναίνομαι. τιμῶν δέ, ἅς μοι προσεθήκατε ἡγεμόνα με πρῶτον ἀποδείξαντες τῆς ἀποικίας, ἔπειτα καὶ τῇ πόλει τὴν ἐπωνυμίαν ἐπ' ἐμοῦ θέντες, ἅλις ἔχω. ταύτας γὰρ οὔτε πόλεμος ὑπερόριος οὔτε στάσις ἐμφύλιος οὔτε ὁ πάντα μαραίνων τὰ καλὰ χρόνος ἀφαιρήσεταί με οὔτε ἄλλη τύχη παλίγκοτος οὐδεμία · ἀλλὰ καὶ ζῶντι καὶ τὸν βίον ἐκλιπόντι τούτων ὑπάρξει μοι τῶν τιμῶν παρὰ πάντα τὸν λοιπὸν αἰῶνα τυγχάνειν.

sind werthvolle Anhaltspunkte für unser Urtheil über Ort und Zeit der Herausgabe seines Werkes und in dem Inhalt jener erdichteten Reden ein hochwillkommenes Denkmal des politischen Geistes jener Tage. Und Beides weist hin auf das Athen des Perikles.

Nach den Forschungen Kirchhoffs ist ausser Zweifel gestellt, dass Herodot den Theil seines Werkes, welcher in der von späterer Hand herrührenden Eintheilung die Bücher I, II und III bis Capitel 119 umfasst, während seines ersten Aufenthaltes in Athen in den Jahren 445—443 geschrieben und durch Vorlesungen einzelner Stücke bekannt gemacht hat. Die naheliegenden zeitgeschichtlichen Beziehungen unserer Stelle treffen schlagend mit diesem Ansatz zusammen. Der Volksstaat der Rechtsgleichheit, der Looswahl, der Beamtenverantwortlichkeit und der souverainen Volksversammlung, wie ihn Otanes schildert, war nur in dem Athen jener Tage vorhanden. Der Prostates des Demos aber, der den Verschwörungen wider den Bürgerfrieden ein Ende macht und für dies grosse Verdienst Huldigungem empfängt wie ein Monarch, wer erkennt in ihm nicht Perikles, den Sohn des Xanthippos? Eben in dem Jahr, da Herodot nach Athen kam, hatte er im Wettgang des Scherbengerichts seinen letzten und gefährlichsten Nebenbuhler, den Thukydides, S. d. M. überwunden und dessen ganze Hetärie gesprengt[2]) und erst seit dieser Entscheidung war die Stelle, die er im attischen Gemeinwesen einnahm, der Art, dass ein Thukydides das Wort brauchen konnte: »was Demokratie hiess war in Wirklichkeit die Herrschaft des ersten Bürgers«[3]). Wie diese Wendungen in den Reden des Otanes und Dareios dem demokratischen Lager abgelauscht waren, so gab die geharnischte Invective des Megabyzos wider den meisterlosen Demos getreu die Stimmung wieder, die im oligarchischen herrschte und deren Programm sich später in dem Pamphlet über »den Staat der Athener« verewigte. Kurz, die angebliche Berathung im Schosse der sieben persischen Grossen ist in Wirklichkeit ein sprechendes Bild aus dem Gedankenleben der Parteien des attischen

1) Ueber die Abfassungszeit des herodoteischen Geschichtswerkes, Abhandlung gelesen in der k. Akademie der Wissenschaften, 20. Februar 1868. Abhandlungen, Berlin 1869 und der Nachtrag in den Abhandlungen von 1872.

2) Die φιλίαι ἰσχυραὶ des Herodot, in welchen οἱ κακοῦντες τὰ κοινὰ συγκύψαντες zusammenwirken, sind die Hetärien, wie sie Thuk. III, 82 schildert. Solch eine Hetärie befehligte Thukydides S. d. Melesias und als Perikles diesen gestürzt und κατέλυσε τὴν ἀντιτεταγμένην ἑταιρείαν, da war die διαφορὰ geschlichtet, die πόλις wird ὁμαλὴ καὶ μία wie Plut. Per. 14 und 15 auseinandersetzt, für all dies ist das προστάς τις τοῦ δήμου τοὺς τοιούτους παύει des Herodot dieselbe Sache in anderen Worten.

3) II, 65: ἐγίγνετό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή.

Staates, unmittelbar aufgefasst und zum ersten Mal bekannt gegeben noch in dem Gewoge, das der eben entschiedene Kampf zwischen Perikles und Thukydides, zwischen dem Demos und der mächtigsten oligarchischen Hetärie zurückgelassen. Herausgehoben aus diesem örtlichen und zeitlichen Zusammenhang stellt es die erste begriffliche Scheidung und politische Würdigung der drei wesentlichsten Verfassungsarten des alten Hellas dar, von der die Literatur Kunde hat[1]).

Besonders tief wird man diese Würdigung nicht finden, so richtig auch die einzelnen Beobachtungen sind, von denen sie ausgeht und so augenscheinlich das Bestreben des liebenswürdigen Erzählers ist, frei von Vorurtheil und Einseitigkeit Jedem das Seine zu lassen. Was ihr in unseren Augen fehlt, das ist insbesondere die Rücksicht auf die sachlichen Bedingungen, die gegebenen Verhältnisse, aus denen diese Verfassungsarten neben einander bei verschiedenen, nach einander bei denselben Bevölkerungen hervorgehen können oder hervorgehen müssen. Diese Betrachtungsweise freilich liegt dem ganzen Alterthum möglichst fern, nur Aristoteles hat sich ihr stellenweise angenähert. Im Uebrigen ist unzweifelhaft, welcher dieser Staatsformen das Herz des Herodot gehört. Es ist, mit oder ohne Prostates wie Perikles einer war, der Staat des gleichen Rechts und des freien Volks. Die warme Begeisterung, mit der er den Perserkrieg des attischen Demos erzählt — denn soweit von einem hellenischen Krieg gesprochen werden kann, ist er doch das Werk der Athener — beweist das so schlagend als möglich. »Hier wie überall kann man sehen, dass die Bürgergleichheit eine grosse Sache ist«, sagt er, da er den Machtaufschwung der Athener nach dem endgiltigen Sturz der Tyrannis bespricht[2]), und was er dann von ihrer hochherzigen Haltung bei Marathon und Salamis, ihrer Tapferkeit vor dem Feind, ihrer Gesinnungs-

1) Auch Plutarch kennt keinen früheren Gewährsmann. In dem Bruchstück περὶ μοναρχίας καὶ ὀλιγαρχίας (Moralia ed. Dübner II, p. 1007—1008) sagt er c. 3: φασὶ τρεῖς εἶναι πολιτείας, μοναρχίαν καὶ ὀλιγαρχίαν καὶ δημοκρατίαν ὧν καὶ Ἡρόδοτος ἐν τῇ τρίτῃ σύγκρισιν πεποίηται. Jahrhunderte hindurch scheint Herodot, der nicht entfernt so populär war, wie man heute meinen möchte, nur in dem Auszug des Theopomp gelesen worden zu sein. In Plutarch's Tagen ward er wieder vollständig ans Licht gezogen und da hatte er bereits die Eintheilung in Bücher, wie ausser dieser Stelle auch die Citate der Schrift De malignitate Herodoti beweisen.

2) V, 78: Ἀθηναῖοι μέν νυν αὔξηντο, δηλοῖ δὲ οὐ κατ' ἓν μοῦνον, ἀλλὰ πανταχῇ ἡ ἰσηγορίη ὡς ἐστὶ χρῆμα σπουδαῖον, εἰ καὶ Ἀθηναῖοι τυραννευόμενοι μὲν οὐδαμῶν τῶν σφέας περιοικεόντων ἦσαν τὰ πολέμια ἀμείνους, ἀπαλλαχθέντες δὲ τυράννων μακρῷ πρῶτοι ἐγένοντο. δηλοῖ ὦν ταῦτα, ὅτι κατεχόμενοι μὲν ἠθελοκάκεον ὡς δεσπότῃ ἐργαζόμενοι, ἐλευθερωθέντων δὲ αὐτὸς ἕκαστος ἑωυτῷ προεθυμέετο κατεργάζεσθαι.

treue im Angesicht ihrer brennenden Heiligthümer erzählt, das ist wie ein einziger Hymnus auf die Verfassung, die das kleine Volk so gross gemacht[1].

Die »Rechtsgleichheit« ist das, was Herodot als Kern dieser Verfassung erscheint. Den Namen Demokratie gebraucht er noch nicht. Er spricht von einem herrschenden Demos, von Isonomie, Isegorie, und Isokratie[2]; Bezeichnungen, die er zuerst geprägt hat und die sich zum Theil im späteren Sprachgebrauche eingebürgert haben[3]. Sie heben — nicht zufällig — dasjenige Merkmal eines Volksstaates heraus, das sich mit der Wahlmonarchie des Talents und Verdienstes am Natürlichsten verträgt, wie sie durch Perikles' Prostatie verkörpert ward; denn diese beruhte ja auf der jährlich sich wiederholenden freiwilligen Wahl unbedingt gleichberechtigter Bürger.

Thukydides ist der Verehrer des Herodot nicht gewesen, zu dem ihn die spätere Sage gestempelt hat. Was Lukian von einer Vorlesung des Herodot in Olympia und ihrem seelenerschütternden Eindruck auf den jungen Sohn des Oloros zu erzählen weiss, ist längst durch Dahlmann als Fabelei nachgewiesen. In neuerer Zeit hat man mit grösster Bestimmtheit erkannt, dass Thukydides das Werk seines berühmten Vorgängers, den er niemals nennt, vor Augen gehabt haben muss, aber auch aus mehreren Anspielungen gefunden, dass er darauf ausgeht, ihn nicht eben in der liebenswürdigsten Weise zu berichtigen, und den tiefen Gegensatz beider Naturen durchschaut, als man die kindliche Gläubigkeit des Einen mit der schneidenen Urtheilsschärfe des Anderen insbesondere in allen religiösen Dingen verglich[4]. Aber in einem Punkte treffen die beiden grundverschiedenen Geister überraschend zusammen, das ist ihr Urtheil über die Weltstellung des attischen Staates.

Hören wir das Manifest des Thukydides in der Leichenrede, die er dem Perikles in den Mund legt.

»Die Verfassung, in der wir leben, ist nicht das Nachbild einer fremden, eher sind wir ein Vorbild Andern, als dass wir ihnen eines entlehnen. Sie führt den Namen Demokratie, weil die Gewalt nicht in den Händen Weniger ruht, sondern über die Mehrheit sich vertheilt. Die Gesetze aber gewähren in allen persönlichen Dingen Jedem gleiches

1) Athen und Hellas I, 30 und 34—38.

2) V, 92.

3) So kommt ἰσηγορία von Xenophon, ἰσονομία von Thukydides und Platon an vor.

4) Mure Critical history of the literature of ancient Greece V, p. 48 ff. Athen und Hellas II, 14.

Recht, und im öffentlichen Dienste richtet sich die Geltung nach Verdienst und Würdigkeit, nicht nach Classe oder Stand, auch die Armuth verlegt Keinem, der im Staate Nutzen stiften kann, den Weg zu Amt und Ehren. In hochsinniger Freiheit verkehren wir mit einander als Bürger, verbittern uns nicht das Leben durch gegenseitigen Argwohn, ertragen ohne Gehässigkeit, wenn unser Nächster etwas über die Schnur haut, und legen keine Strafe auf, die zwar nicht dem Vermögen, wohl aber dem Auge wehe thut. Und wie wir im täglichen Wandel jede Belästigung unter einander vermeiden, so halten wir im öffentlichen Leben streng am Gesetz und gehorchen unseren Beamten mit all der Ehrfurcht, die wir den Gesetzen schulden, namentlich denen, die zum Schutze der Unterdrückten gemacht sind, und denen nicht minder, welche ohne schriftliche Aufzeichnung durch die Strafe der öffentlichen Missachtung eingeschärft werden« [1]).

Unverkennbar waltet in dieser Schilderung die Absicht, die athenische Verfassung durch den Vergleich mit dem Gegenbilde einer anderen, die nicht genannt ist, in ihrer Eigenart herauszuheben, diese andere aber ist augenscheinlich die spartanische, das Ideal der Lakonisten und Oligarchen. Die athenische Demokratie ist erwachsen und geworden auf eigenem Grund und Boden. Der Ursprung der spartanischen wird von ihren Lobrednern selber auf die Fremde, bald auf Delphi, bald auf Kreta zurückgeführt. Die Bürgergleichheit in Athen kennt nicht den Abgrund, der in Sparta die ebenbürtigen Syssitiengenossen von den verarmten Mitbürgern trennt, kein Königthum der Geburt und keine allmächtige Ephorie. Die Freiheit in diesem Staat lässt Sitte und Sonderleben frei von lästigem Zwang und misstrauischer Ueberwachung und braucht keines Tempels der »Furcht« und keiner empfindlichen Ehrenstrafen, um gegen Ungehorsam und Uebertretung der Gesetze sicher zu sein. Dem starr mechanischen Wesen Spartas,

1) II, 37: χρώμεθα γὰρ πολιτείᾳ οὐ ζηλούσῃ τοὺς τῶν πέλας νόμους, παράδειγμα δὲ μᾶλλον αὐτοὶ ὄντες τινὶ ἢ μιμούμενοι ἑτέρους, καὶ ὄνομα μὲν διὰ τὸ μὴ ἐς ὀλίγους ἀλλ' ἐς πλείονας οἰκεῖν δημοκρατία κέκληται, μέτεστι δὲ κατὰ μὲν τοὺς νόμους πρὸς τὰ ἴδια διάφορα πᾶσι τὸ ἴσον, κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἔν τῳ εὐδοκιμεῖ, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεῖον ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται, οὐδ' αὖ κατὰ πενίαν, ἔχων δέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, ἀξιώματος ἀφανείᾳ κεκώλυται. ἐλευθέρως δὲ τά τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν καὶ ἐς τὴν πρὸς ἀλλήλους τῶν καθ' ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων ὑποψίαν, οὐ δι' ὀργῆς τὸν πέλας, εἰ καθ' ἡδονήν τι δρᾷ, ἔχοντες οὐδ' ἀζημίους μὲν λυπηρὰς δὲ τῇ ὄψει ἀχθηδόνας προστιθέμενοι. ἀνεπαχθῶς δὲ τὰ ἴδια προσομιλοῦντες τὰ δημόσια οὐ παρανομοῦμεν, τῶν τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ διὰ δέος (hierher stelle ich mit Döderlein diese schwierigen Worte) τῶν νόμων καὶ μάλιστα αὐτῶν ὅσοι τε ἐπ' ὠφελίᾳ τῶν ἀδικουμένων κεῖνται καὶ ὅσοι ἄγραφοι ὄντες αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσιν.

das mit äusseren Zuchtmitteln den ganzen Menschen in künstliche Ordnungen einzwängt, wird die harmonische Beweglichkeit, die freithätige Staatsgesinnung des athenischen Bürgerthums gegenüber gedacht und ganz besonders in den letzten Worten die Milde, die Menschenliebe und Barmherzigkeit der athenischen Staatssitte gegenüber der rohen, mitleidlosen Härte Spartas betont. So bildet sich mit dem Bewusstsein des Gegensatzes zum spartanischen Staatsgeist bei Thukydides eine tiefere Auffassung des athenischen aus und mit jedem ferneren Satze der berühmten Weiherede gibt sich das schärfer kund.

»Durch die Sitte der Spiele und Opferfeste das ganze Jahr hindurch gewähren wir dem Geist Erholung in Fülle und durch den Geschmack, mit dem wir unsere Häuslichkeit ausstatten, gewinnen wir täglich dem Leben Reize ab, die trübe Laune verscheuchen. Dieser grossen Stadt sendet die ganze Erde ihre Schätze zu und der Genuss fremdländischer Güter ist uns so heimisch wie der der eigenen. Auch die Art, wie wir uns auf den Krieg vorbereiten ist anders als bei unseren Gegnern. Offen bleibt unsere Stadt für Jedermann, es kommt nicht vor, dass wir durch Aussperrung der Fremden hindern wollen, Kenntnisse und Anschauungen zu sammeln, deren unverwehrte Aneignung unseren Feinden nützen könnte, denn wir verlassen uns nicht auf heimliche Vorbereitungen, sondern auf unseren Muth im Augenblick der That. In früh begonnener angestrengter Waffenübung gelangt die Jugend zur Mannheit, wir selbst leben frei von Zwang, aber der Muth, mit dem wir gegen ebenbürtige Feinde in den Kampf treten, ist darum nicht geringer[1]). Begegnen wir nun der Gefahr leichten Herzens, ohne mühseliges Drillen, nicht im Vertrauen auf die Regeln der Kunst, sondern auf den Geist, der in uns lebt, so kommt uns noch dies zu Statten, dass, wenn das Unvermeidliche kommt, wir uns nicht vorher schon ermüdet haben, dass wir, wenn es Ernst wird, zur That schreiten mit

1) ib. 38: καὶ μὴν τῶν πόνων πλείστας ἀναπαύλας τῇ γνώμῃ ἐπορισάμεθα, ἀγῶσι μέν γε καὶ θυσίαις διετησίοις νομίζοντες, ἰδίαις δὲ κατασκευαῖς εὐπρεπέσιν, ὧν καθ' ἡμέραν ἡ τέρψις τὸ λυπηρὸν ἐκπλήσσει. ἐπεισέρχεται δὲ διὰ μέγεθος τῆς πόλεως ἐκ πάσης γῆς τὰ πάντα καὶ ξυμβαίνει ἡμῖν μηδὲν οἰκειοτέρᾳ τῇ ἀπολαύσει τὰ αὐτοῦ ἀγαθὰ γιγνόμενα καρποῦσθαι ἢ καὶ τὰ τῶν ἄλλων ἀνθρώπων. c. 39: διαφέρομεν δὲ κἀν ταῖς τῶν πολεμικῶν μελέταις τῶν ἐναντίων τοῖσδε. τήν τε γὰρ πόλιν κοινὴν παρέχομεν καὶ οὐκ ἔστιν ὅτε ξενηλασίαις ἀπείργομέν τινα ἢ μαθήματος ἢ θεάματος ὃ μὴ κρυφθὲν ἄν τις τῶν πολεμίων ἰδὼν ὠφεληθείη, πιστεύοντες οὐ ταῖς παρασκευαῖς τὸ πλέον καὶ ταῖς ἀπάταις ἢ τῷ ἀφ' ἡμῶν αὐτῶν ἐς τὰ ἔργα εὐψύχῳ· καὶ ἐν ταῖς παιδείαις οἱ μὲν ἐπιπόνῳ ἀσκήσει εὐθὺς νέοι ὄντες τὸ ἀνδρεῖον μετέρχονται ἡμεῖς δὲ ἀνειμένως διαιτώμενοι οὐδὲν ἧσσον ἐπὶ τοὺς ἰσοπαλεῖς κινδύνους χωροῦμεν.

nicht geringerer Kühnheit, als Die, deren ganzes Leben Nichts als Mühsal und Plage ist. Und das ist noch nicht Alles; auch sonst hat unser Staat Anspruch auf Bewunderung. Wir lieben das Schöne ohne Prunk, wir lieben die Weisheit mit männlichem Ernst. Wir prahlen nicht mit Reichthum, aber wir verwenden ihn am rechten Ort. Armuth einzugestehen schändet Keinen, wohl aber Jeden, ihr nicht durch Arbeit zu entrinnen. Möglich ist bei uns, des eigenen Hauses zu warten und doch auch des Staates sich anzunehmen und trotz der Sorge um Beruf und Geschäft im öffentlichen Dienst seine Schuldigkeit zu thun. Nur bei uns gilt das Fernbleiben vom Gemeinwesen nicht für Selbstverleugnung, sondern für Untüchtigkeit, und wenn wir über die öffentlichen Dinge nicht selbst ein Urtheil haben, lassen wir uns richtig darüber belehren, denn das Vorurtheil, dass Rath und Ueberlegung der Thatkraft schade, haben wir nicht, vielmehr dünkt es uns verkehrt, ohne reiflichen Vorbedacht zur That zu schreiten. Denn auch das ist ein Vorzug, der uns vor Andern auszeichnet, dass die Kühnheit, mit der wir handeln, eben so gross ist als die Sorgfalt, mit der wir berathen vor der That, während bei Andern der Muth ohne Verstand und der Verstand ohne Muth zu sein pflegt. Nur die aber haben Kopf und Herz auf dem rechten Fleck, die Gefahr und Genuss am schärfsten unterscheiden und dennoch die Gefahr verachten. — Alles in Allem darf ich sagen: unsere Stadt ist eine Bildungsschule für Hellas, wo jeder Einzelne lernt, was an ihm ist, in vielseitigster Bethätigung und in anmuthigstem Geschmacke zu entfalten«[1]).

Man hat Mühe nicht zu vergessen, dass diese unsterbliche Rede

---

1) ib.: καίτοι εἰ ῥᾳθυμίᾳ μᾶλλον ἢ πόνων μελέτῃ καὶ μὴ μετὰ νόμων τὸ πλεῖον ἢ τρόπων ἀνδρίας ἐθέλομεν κινδυνεύειν, περιγίγνεται ἡμῖν τοῖς τε μέλλουσιν ἀλγεινοῖς μὴ προκάμνειν καὶ ἐς αὐτὰ ἐλθοῦσι μὴ ἀτολμοτέρους τῶν ἀεὶ μοχθούντων φαίνεσθαι καὶ ἔν τε τούτοις τὴν πόλιν ἀξίαν εἶναι θαυμάζεσθαι καὶ ἔτι ἐν ἄλλοις. φιλοκαλοῦμεν γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας, πλούτῳ τε ἔργου μᾶλλον καιρῷ ἢ λόγου κόμπῳ χρώμεθα, καὶ τό πένεσθαι οὐχ ὁμολογεῖν τινι αἰσχρόν, ἀλλὰ μὴ διαφεύγειν ἔργῳ αἴσχιον. ἔνι τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια καὶ ἕτερα (so vermuthe ich statt ἑτέροις) πρὸς ἔργα τετραμμένοις τὰ πολιτικὰ μὴ ἐνδεῶς γνῶναι· μόνοι γὰρ τόν τε μηδὲν τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν καὶ αὐτοὶ ἤτοι κρίνομέν γε ἢ ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς τὰ πράγματα, οὐ τοὺς λόγους τοῖς ἔργοις βλάβην ἡγούμενοι ἀλλὰ μὴ προδιδαχθῆναι μᾶλλον λόγῳ πρότερον ἢ ἐπὶ ἃ δεῖ ἔργῳ ἐλθεῖν. διαφερόντως γὰρ δὴ καὶ τόδε ἔχομεν ὥστε τολμᾶν τε οἱ αὐτοὶ μάλιστα καὶ περὶ ὧν ἐπιχειρήσομεν ἐκλογίζεσθαι· ὃ τοῖς ἄλλοις ἀμαθία μὲν θράσος, λογισμὸς δὲ ὄκνον φέρει. κράτιστοι δ' ἂν τὴν ψυχὴν δικαίως κριθεῖεν οἱ τά τε δεινὰ καὶ ἡδέα σαφέστατα γιγνώσκοντες καὶ διὰ ταῦτα μὴ ἀποτρεπόμενοι ἐκ τῶν κινδύνων. — c. 41: ξυνελών τε λέγω τήν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν εἶναι καὶ καθ' ἕκαστον δοκεῖν ἄν μοι τὸν αὐτὸν ἄνδρα παρ' ἡμῶν ἐπὶ πλεῖστ' ἂν εἴδη καὶ μετὰ χαρίτων μάλιστ' ἂν εὐτραπέλως τὸ σῶμα αὔταρκες παρέχεσθαι.

gesprochen gedacht ist nach Beginn des fürchterlichsten Krieges, den Athen je zu führen gehabt. Nur wenig Capitel weiter blättert der Leser und die grausige Schilderung der Pest reisst ihn unbarmherzig heraus aus seinen Träumen. Das Vollgefühl der Freude an einem harmonischen Dasein voll urkräftig schwellenden Lebens, das erhebende Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einem mächtigen Staat der Waffen und der Bildung, der aus eigenem Rechte lebt, aus eigenem Geiste sich seine Welt baut und aus eigener Kraft seine Bahn einherschreitet — spricht unwiderstehlich beredt aus jedem dieser inhaltschweren Sätze. Wie elend erscheint vor diesem Bekenntniss herzhafter, überzeugter Staatsgesinnung das widerliche Treiben der Lakonisten, wie klein neben dem majestätischen Bilde dieses wirklichen Staates das Dichten und Trachten verstimmter Ideologen, die nicht sehen wollen, was vor ihren Augen ist. An den Formen dieses Staates hat Thukydides Mancherlei auszusetzen und der Gebrauch, den die unebenbürtigen Nachfolger des grossen Perikles von ihnen machen, ist ihm tief zuwider, aber seinem Geist ist er in warmer Liebe zugethan und dem setzt er kurz, ehe er von einer grässlichen Katastrophe zu melden hat, ein leuchtendes Denkmal, wie wenn er dem feindlichen Schicksal zum Trotz, das in diese Herrlichkeit eingebrochen ist, im Andenken der Nachwelt niederlegen wollte, Alles was von diesem Gemeinwesen Seuche und Hungersnoth, Mord und Bürgerkrieg, Niederlage und Umsturz überleben wird.

Der innere Gegensatz der beiden Staaten ist nirgends in der hellenischen Literatur so tief erfasst worden, als an dieser Stelle. Lagerstaat oder Kulturstaat? Das war die Wahl, die hier getroffen werden musste. Im Augenblick da Athen als der Kulturstaat von Hellas begriffen ward, war seine Würdigung herausgehoben aus dem Streit um äussere Verfassungsformen; der attische Volksstaat erschien, wie hier Thukydides sagt, als eine eigene Gattung, die für sich und aus sich selbst heraus beurtheilt werden wollte, und nachdem er den Nachweis geliefert, dass sich mit imposanter Machtentfaltung in Heer und Flotte, mit angestrengtem tief bewegtem Bürgerleben ein weites Ausmass von persönlicher Freiheit und eine ungemessene Fülle vielseitigster Geistesthätigkeit sehr wohl in Einklang setzen und im Gleichgewichte erhalten liess, da hatte er das Problem des hellenischen Staatsgeistes gelöst. Das ist's, was Thukydides in seiner gangen Schilderung mit grösstem Nachdruck heraushebt. In diesem Monolog bleibt kein Einwurf ohne Antwort, keine schiefe Behauptung ohne Widerlegung, die in einem Dialoge mit Lakonisten und

Oligarchen zur Sprache kommen musste. Nichts war in Hellas geläufiger als die Meinung, dass Bürgertugend und Geistesfreiheit, Wehrkraft und Culturblüthe im umgekehrten Verhältniss zu einander ständen. Allbekannte Thatsachen bestätigten diese Meinung. In Jonien hatte die Kultur den Staat überwuchert und das Land um seine Unabhängigkeit gebracht. Aus Sparta hatte eine eherne Staatsordnung die Kultur verbannt und Sparta war die erste Grossmacht in der Peloponnes und stritt eben um die Alleinherrschaft über ganz Hellas.

Nur Athen spottete jeder Anwendung der Regel, die aus diesen Beispielen hergenommen ward. Seine Bürgerheere waren kriegstüchtig, tapfer und sieggewohnt, auch ohne lykurgische Lagerordnung, sein Bürgerthum war an politische Manneszucht gewöhnt auch ohne Syssitien und schwarze Suppe. Der Staat beherbergte ein blühendes Gewerbe, einen ausgedehnten Handel, gab das Gesetz in Kunst und Wissenschaft, ohne der Verweichlichung zu verfallen, die nach herkömmlichem Urtheil davon unzertrennlich war, er behauptete eine gebietende Stellung an der Spitze eines mächtigen Bundesreichs und verlernte darum doch nicht, in unverkümmerter Eigenart sich selbst zu leben. So bildete er in der Geschichte von Staat und Cultur der Hellenen eine Erscheinung ohne Vorbild und ohne Beispiel. Ehe die Staatslehre von Fach sich herausnehmen durfte, ihn zu meistern, hatte sie die Verpflichtung, ihn zu studiren, die Quellen seiner Grösse, die Gesetze seines Seins und Werdens zu ergründen. Thukydides hat das gethan, wie kein Anderer und seine Capitel über Athen als den Rechts- und Culturstaat von Hellas erweisen ihn als einen der ausgezeichnetsten politischen Denker, die das Alterthnm überhaupt hervorgebracht. Den Begriff des realen Culturstaates, kann man sagen, hat er zuerst entdeckt und kein Denker nach ihm hat sich wieder zu der Höhe seiner Anschauung emporgeschwungen.

Das gemeinsame Charaktermerkmal der hellenischen Staatslehre nach Thukydides und Herodot ist der Abfall vom wirklichen Staat überhaupt, vom athenischen insbesondere. Und dieser Abfall führt die Einen zur Leugnung der natürlichen Begründung jedes staatlichen Lebens, die Anderen zur Aufsuchung eines neuen Staates im Reiche der frei erfindenden Phantasie. Nur Einer hat zwischen diesen Gegensätzen einen eigenen Weg eingeschlagen.

Wir haben oben gesehen, wie dieser Vorgang zusammenhängt mit dem Abfall der Gebildeteren von den Göttern des Volksglaubens [1]; des-

1) S. 11 ff.

gleichen in einer anderen Erörterung [1], wie er gleichen Schritt hält mit der thatsächlichen Trennung, die zwischen Staat und Cultur der Hellenen im Grossen sich vollzieht, nachdem ihre Einheit sich in dem Athen des Perikles für immer ausgelebt hat. Diese Zersetzung kündigt sich am Frühesten an in der Flucht der Philosophen aus dem Staat, indem die Einen wie die Kyniker und Kyrenaiker anfangen, für den freigeborenen Kopf die Freiheit von den Lasten und Pflichten des Bürgerthums zu verlangen, und die Andren, wie Platon, an Stelle des bestehenden, den Aufbau eines neuen Staates fordern, dem die Philosophen mit gutem Gewissen das Opfer bringen können, ihn unumschränkt zu beherrschen. Seit die Aristokratie der Denker sich also zum Staat der Wirklichkeit stellte, war die Beurtheilung von Werth und Unwerth der verschiedenen Verfassungsarten eine höchst einfache Sache geworden.

Nach dem Vorgang von Herodot und Thukydides mussten die geschichtlich bekannten Verfassungen geprüft werden auf zwei Fragen. Erstens: welche von ihnen gibt die beste Vermittlung zwischen der Macht und dem verfassungsmässigen Recht? Zweitens: welche ist im Stande, mit den Geboten der Macht und des Rechts das weiteste Ausmass geistiger Freiheit zu verbinden? Die erste Frage umfasste die Ansprüche des handelnden Staatsmannes, die zweite die des denkenden Philosophen. Sie zusammenzufassen war die Aufgabe der wissenschaftlichen Staatslehre, die mit ihren Urtheilen und Wünschen den Boden des Gewordenen und Gegebenen noch nicht vollständig verlassen hatte. Dieser aber war verlassen, sobald die Einen sich freiwillig staatlos erklärten, um aller Pflichten gegen das Gemeinwesen ledig zu werden, die Anderen einen radikalen Umsturz verlangten, der alles Bestehende auf den Kopf stellen sollte und desshalb sind diese Richtungen, insbesondere auch die Platons, für die Lehre von den Verfasssungen der geschichtlichen Staatenwelt vollständig unfruchtbar geblieben. Ein Gefühl dessen, worauf es ankommt, ist gleichwohl wenigstens bei Platon lebendig. Die Einsicht, dass das Recht die Seele einer Verfassung sei, verräth sich in seinem Drange für den idealen Staat einen festen Rechtsboden zu finden, das Bedürfniss die Kluft zwischen Kultur und Staat zu schliessen, in der Verbindung, die er unter seinen Philosophen und Wächtern zu knüpfen sucht. Aber für die Lehre von den Verfassungen, wie sie wirklich sind, kann bei diesem ganzen System Nichts herauskommen, denn es beruht eben auf

1) I. S. 105 ff.

der fertigen Gewissheit, dass sie alle krank, alle faul sind und ihre Verwerflichkeit sich nur um kleine Bruchtheile unterscheidet.

Auf diesem Wege war weder ein Eintheilungsgrund, noch ein Massstab sicheren Urtheils zu finden; über willkürliche Unterscheidungen und einseitig äusserliche Urtheile kam man nicht hinaus. Das zeigt sich schon bei Sokrates, der als Bürger und Denker dem geschichtlichen Staate noch weit näher steht als sein grösster Schüler.

Ueber seine Verfassungslehre meldet Xenophon: »Königthum und Tyrannis bezeichnete er als zwei von einander verschiedene Arten der Herrschaft. Königthum nannte er die, die freiwilligen Gehorsam findet und den Gesetzen des Staates gemäss verwaltet wird, Tyrannis aber die Herrschaft des Zwanges, der Ungesetzlichkeit und der persönlichen Willkür. Den Staat, in dem die Aemter vertheilt werden nach Erfüllung bestimmter Gesetzesvorschriften nannte er Aristokratie, den, wo es nach dem Vermögen geschieht, Plutokratie, und wo alle Bürger ohne Unterschied daran Theil haben, Demokratie«[1]).

Man sieht, was dieser Eintheilung fehlt. Sie beginnt mit einem durchaus richtigen Gesichtspunkt, der das Wesen jeder Verfassung berührt. Die beiden Möglichkeiten monarchischen Regiments werden unterschieden nach der Geltung von Recht und Gesetz. Aber bei den nicht monarchischen Verfassungen wird dieser Gesichtspunkt wieder verlassen und lediglich nach rein äusserlichen Unterschieden der Zugänglichkeit der Aemter gefragt. Das ist aber ein Rückfall in die triviale Auffassung, die nach der Zahl der Regierenden allein unterscheidet, und muss uns befremden, weil Sokrates sonst von dem Zweck des Staates, von dem Ethos der Verfassungen sehr geläuterte Ansichten hat[2]).

Einen festen Grund und Boden für Eintheilung und Beurtheilung der Verfassungsarten hat erst Aristoteles gefunden, als er von den

---

1) Comment. IV. 6. 12: Βασιλείαν δὲ καὶ τυραννίδα ἀρχὰς μὲν ἀμφοτέρας ἡγεῖτο εἶναι, διαφέρειν δὲ ἀλλήλων ἐνόμιζε. τὴν μὲν γὰρ ἑκόντων γε τῶν ἀνθρώπων καὶ κατὰ τοὺς νόμους τῶν πόλεων ἀρχὴν βασιλείαν ἡγεῖτο, τὴν δὲ ἀκόντων τε καὶ μὴ κατὰ νόμους, ἀλλ' ὅπως ὁ ἄρχων βούλοιτο, τυραννίδα. καὶ ὅπου μὲν ἐκ τῶν τὰ νόμιμα ἐπιτελούντων αἱ ἀρχαὶ καθίστανται, ταύτην μὲν τὴν πολιτείαν ἀριστοκρατίαν ἐνόμιζεν εἶναι, ὅπου δ' ἐκ τιμημάτων πλουτοκρατίαν, ὅπου δ' ἐκ πάντων, δημοκρατίαν.

2) Vgl. Henkel: Studien zur Geschichte der griechischen Lehre vom Staat. Leipzig 1872. S. 44.

Formen absah und den Geist des Regiments Alles entscheidend in die Wagschale fallen liess. Er fragt ganz einfach: was ist der Zweck jedes Staates? Und antwortet: Das Gemeinwohl derer, die ihn bewohnen. Folglich ist jede Verfassung gut, die diesem Gemeinwohl dient, und jede Verfassung schlecht, die ihm schadet. Wie Viele oder wie Wenige an den Aemtern Theil nehmen, ist einerlei gegenüber dem Gebrauch, der von dem Amte gemacht wird.

Aristoteles sagt: Die Gewalt des Hausherrn richtet sich, obgleich in Wahrheit dem geborenen Herrn wie dem geborenen Sklaven Heil und Unheil gemeinsam sind, thatsächlich doch in erster Reihe nach dem Wohl des Herrn, nach dem des Sklaven erst in zweiter, denn nur wenn der Sklave zu Grunde geht, hat auch die Gewalt seines Herrn ein Ende. Mit der Gewalt des Familienhauptes über Weib und Kind und Hauswesen steht es schon anders, sie ist entweder nur zum Frommen der Angehörigen da oder wegen eines beiden Theilen gemeinsamen Vortheils. An und für sich nur zum Heil der Untergebenen bestimmt, wie wir das auch bei anderen Verrichtungen z. B. der ärztlichen und gymnastischen sehen, kommt sie jeweils auch den Inhabern zu Gute denn Nichts hindert den Turnmeister, auch selber zu turnen wie jeder Andere, wie der Steuermann doch auch immer zu den Schiffsleuten gehört. Der Turnmeister wie der Bootsmann hat über seiner Untergebenen Wohl zu wachen und wenn er selber in deren Lage sich befindet, so nimmt er auch an dem Theil, was jenen nützt; denn Jener ist Schiffsmann und Dieser ist Turner wie die Andern. So ist es nun auch mit der Verwaltung des Staats. Ist er gegründet auf dem Fuss der Gleichheit und Ebenbürtigkeit der Bürger, dann haben Alle den Anspruch, wechselsweise ins Amt zu treten. Früher trat dieser Anspruch ganz naturgemäss so auf, dass Jeden die Reihe treffen sollte, öffentlichen Dienst zu thun, darnach aber wieder für den eigenen Herd zu sorgen, wie er vorher im Amte für Andere gesorgt hatte. Heutigen Tages dagegen ist das Verlangen nach den Vortheilen, die aus der Verwaltung öffentlicher Gelder entspringen, so gross, dass man (nicht mehr abwechselnd, sondern) am liebsten lebenslänglich im Amte bliebe, gerade wie wenn kränklichen Leuten mit dem Amte die Genesung bescheert würde; wäre dem so, die Jagd nach Aemtern könnte nicht eifriger sein. Hieraus ergibt sich nun, dass alle Verfassungen, welche das Gemeinwohl im Auge haben, richtig sind gemäss dem, was schlechtweg Recht ist, die aber, die bloss dem eigenen Wohl der Regierenden dienen, falsch sind und für Ausartungen der richtigen Verfassungen gelten müssen,

denn sie schaffen ein Verhältniss, wie zwischen Herrn und Sklaven, der Staat aber ist ein Gemeinwesen unter Freien«[1]).

---

§. 5.

Der bürgerliche Rechtsstaat. Die volksthümliche Rechtsbildung.

Nicht umsonst erinnert Aristoteles immer von Neuem an die grundtiefe Verschiedenheit zwischen Hausrecht und Staatspflicht. Es waren wirklich zwei Welten: das Haus, in dem der Hellene unumschränkt gebot über beseelte Thiere, und der Staat, in dem er genau so viel galt, als jeder Andere. Das Gebieten über stumm gehorchende Leibeigene war eine schlechte Vorschule republikanischen Gleichheitssinnes, und wenn Aristoteles auch Alles aufbietet, den unmöglichen Nachweis zu führen, dass dies Verhältniss von der Natur selber gewollt und geschaffen sei, so fehlt ihm doch wenigstens die Ahnung der sittlichen Unnatur nicht, die darin lag. Die Voraussetzung aber einmal zugegeben war ein Bürgerthum von lauter Rentnern eine **wirkliche Aristokratie der Geburt und des Besitzes**, deren **Rechtsgleichheit die erste Bedingung staatlichen Lebens war.**

---

1) p 1278b. 32 (p. 68. 20): — ἡ μὲν γὰρ δεσποτεία, καίπερ ὄντος κατ' ἀλήθειαν τῷ τε φύσει δούλῳ καὶ τῷ φύσει δεσπότῃ ταὐτοῦ συμφέροντος, ὅμως ἄρχει πρὸς τὸ τοῦ δεσπότου συμφέρον οὐδὲν ἧττον, πρὸς δὲ τὸ τοῦ δούλου κατὰ συμβεβηκός· οὐ γὰρ ἐνδέχεται φθειρομένου τοῦ δούλον σώζεσθαι τὴν δεσποτείαν. ἡ δὲ τέκνων ἀρχὴ καὶ γυναικὸς καὶ τῆς οἰκίας πάσης, ἣν δὲ καλοῦμεν οἰκονομικήν, ἤτοι τῶν ἀρχομένων χάριν ἐστὶν ἢ κοινοῦ τινὸς ἀμφοῖν, καθ' αὑτὸ μὲν τῶν ἀρχομένων, ὥσπερ ὁρῶμεν καὶ τὰς ἄλλας τέχνας, οἷον ἰατρικὴν καὶ γυμναστικήν, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ κἂν αὐτῶν εἶεν· οὐδὲν γὰρ κωλύει τὸν παιδοτρίβην ἕνα τῶν γυμναζομένων ἐνίοτ' εἶναι καὶ αὐτόν, ὥσπερ ὁ κυβερνήτης εἷς ἐστιν ἀεὶ τῶν πλωτήρων. ὁ μὲν οὖν παιδοτρίβης ἢ κυβερνήτης σκοπεῖ τὸ τῶν ἀρχομένων ἀγαθόν· ὅταν δὲ τούτων εἷς γένηται καὶ αὐτός, κατὰ συμβεβηκὸς μετέχει τῆς ὠφελείας· ὁ μὲν γὰρ πλωτήρ, ὁ δὲ τῶν γυμναζομένων εἷς γίνεται παιδοτρίβης ὤν. διὸ καὶ τὰς πολιτικὰς ἀρχάς, ὅταν ᾖ κατ' ἰσότητα τῶν πολιτῶν συνεστηκυῖα καὶ καθ' ὁμοιότητα, κατὰ μέρος ἀξιοῦσιν ἄρχειν, πρότερον μέν, ᾗ πέφυκεν, ἀξιοῦντες ἐν μέρει λειτουργεῖν, καὶ σκοπεῖν τινὰ πάλιν τὸ ἐκείνου (ἑτέρου?) συμφέρον. νῦν δὲ διὰ τὰς ὠφελείας τὰς ἀπὸ τῶν κοινῶν καὶ τὰς ἐκ τῆς ἀρχῆς βούλονται συνεχῶς ἄρχειν, οἷον εἰ συνέβαινεν ὑγιαίνειν ἀεὶ τοῖς ἄρχουσι νοσακεροῖς οὖσιν· καὶ γὰρ ἂν οὕτως ἴσως ἐδίωκον τὰς ἀρχάς. φανερὸν τοίνυν ὡς **ὅσαι μὲν πολιτεῖαι τὸ κοινῇ συμφέρον σκοποῦσιν**, αὗται μὲν **ὀρθαὶ** τυγχάνουσιν οὖσαι κατὰ τὸ ἁπλῶς δίκαιον, ὅσαι δὲ τὸ **σφέτερον μόνον τῶν ἀρχόντων**, **ἡμαρτημέναι πᾶσαι** καὶ **παρεκβάσεις τῶν ὀρθῶν πολιτειῶν· δεσποτικαὶ** γάρ, **ἡ δὲ πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν.**

Die Ausübung dieser gleichen Rechte konnte verschieden, sie konnte eine mittelbare und eine unmittelbare sein, sie konnte in ihren Formen wechseln, der eigentliche Staatsherr blieb doch die Gesammtheit der Ebenbürtigen, ihr Gemeinwohl der Zweck, ihr Gesammtwille das oberste Gesetz des Staates. Mit derselben Entschiedenheit, mit der Aristoteles das sociale Naturgesetz der Sklaverei behauptete, musste er dann die Souverainetät des freigeborenen Bürgerthums als politisches Naturgesetz aufstellen. Das hat er an unserer Stelle gethan und damit für reale und ideale Verfassungsarten den einzig zutreffenden Eintheilungsgrund und Urtheilsmassstab gefunden. Was mit den herkömmlichen Staatsformen anzufangen sei, ergab sich hiernach von selbst.

Aristoteles fährt fort:

»Nach dieser Auseinandersetzung ist zuzusehen, wie viel der Verfassungen sind und wie sie heissen, und zwar ist zu beginnen mit denen, die wir die richtigen genannt haben; denn wenn man die kennt, ergeben sich die Abarten von selbst. Verfassung und öffentliche Gewalt sind dasselbe, die öffentliche Gewalt besteht in der Staatshoheit und diese Staatshoheit kann nur entweder Einem oder Wenigen oder der Masse zukommen; in allen drei Fällen kann das Gemeinwohl der leitende Grundsatz sein, und ist das der Fall, so haben wir drei richtige Verfassungen, die Abarten aber treten auf, sobald der Eigennutz Eines oder Weniger oder der Masse entscheidet. Denn alles Bürgerthum hört auf, sobald es keine Theilnahme an der allgemeinen Wohlfahrt mehr gibt. Unter den Monarchieen nennen wir diejenige, welche das Gemeinwohl im Auge hat, Königthum, unter den Herrschaften von Einigen heisst die richtig geartete Aristokratie, entweder weil es die besten Bürger sind, die gebieten, oder weil sie das Beste des Staates und seiner Angehörigen wahrnehmen. Herrscht aber Selbstregierung des ganzen Volks und entspricht diese dem allgemeinen Wohl, so brauchen wir einen Namen, der allen Verfassungen gemein ist, nämlich Politie (Volksstaat, Bürgerstaat). (Die Politie besteht nun in der Regel aus der Gesammtheit der Waffentragenden.) Der Grund leuchtet ein. Dass Einer oder Wenige sich in jeder Tugend hervorthun ist denkbar, von der Mehrheit ist so allseitige Auszeichnung schwieriger zu erwarten, am ehesten noch in der Waffenführung, denn die wohnt in der Masse. Desshalb kommt in dieser Verfassung dem Heerbann die Staatshoheit zu und Vollbürger sind die Glieder des Volks in Waffen. Jede dieser drei richtigen Verfassungen hat nun ihre Abart, das Königthum in der Tyrannis, die Aristokratie in der

Oligarchie, die Politie in der Demokratie. Die Tyrannis ist die Monarchie zum persönlichen Vortheil des Monarchen, die Oligarchie eine Herrschaft zu Gunsten weniger Reichen, die Demokratie eine Herrschaft zum Vortheil der Armen; mit dem Gemeinwohl der ganzen Bürgerschaft hat keine Etwas zu schaffen« [1]).

Die vorliegende Stelle kann unbedenklich als die Lösung des ganzen Problems bezeichnet werden. Der oberste Gesichtspunkt des Aristoteles, die Unterscheidung von Rechtsstaaten und Willkürstaaten, wie wir uns ausdrücken würden, spricht für sich selbst. Leicht und natürlich ist seine Anwendung auf die verschiedenen Verfassungsarten und -Abarten, sie findet jede ihren rechten Platz in dem System und die erschöpfende Aufnahme aller Einzelerscheinungen ist jederzeit eine Probe für die Richtigkeit des Eintheilungsgrundes gewesen [2]).

Wir verfehlen nicht darauf hinzuweisen, dass in diesem Capitel der Politik ein erheblicher Fortschritt liegt gegenüber einem entsprechenden Abschnitt in der Nikomachischen Ethik. Dort ist im achten Buch auch eine Betrachtung über die Verfassungsarten zu finden. In zwei wichtigen Punkten weicht sie von der der Politik ab und an diesen Abweichungen eben gibt sich der Fortschritt der letzteren kund: Die Stelle heisst: »Es gibt drei Arten von Verfassung und ebensoviele Abarten, die Verderbnisse der ersteren

---

1) p. 1279. 22 (p. 69. 19): διωρισμένων δὲ τούτων ἐχόμενόν ἐστι τὰς πολιτείας ἐπισκέψασθαι, πόσαι τὸν ἀριθμὸν καὶ τίνες εἰσί, καὶ πρῶτον τὰς ὀρθὰς αὐτῶν· καὶ γὰρ αἱ παρεκβάσεις ἔσονται φανεραὶ τούτων διορισθεισῶν. ἐπεὶ δὲ πολιτεία μὲν καὶ πολίτευμα σημαίνει ταὐτόν, πολίτευμα δ' ἐστὶ τὸ κύριον τῶν πόλεων, ἀνάγκη δ' εἶναι κύριον ἢ ἕνα ἢ ὀλίγους ἢ τοὺς πολλούς· ὅταν μὲν ὁ εἷς ἢ οἱ ὀλίγοι ἢ οἱ πολλοὶ πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον ἄρχωσι, ταύτας μὲν ὀρθὰς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὸ ἴδιον ἢ τοῦ ἑνὸς ἢ τῶν ὀλίγων ἢ τοῦ πλήθους παρεκβάσεις· ἢ γὰρ οὐ πολίτας φατέον εἶναι τοὺς μετέχοντας ἢ δεῖ κοινωνεῖν τοῦ συμφέροντος. καλεῖν δ' εἰώθαμεν τῶν μὲν μοναρχιῶν τὴν πρὸς τὸ κοινὸν ἀποβλέπουσαν συμφέρον βασιλείαν, τὴν δὲ τῶν ὀλίγων μὲν πλειόνων δ' ἑνὸς ἀριστοκρατίαν, ἢ διὰ τὸ τοὺς ἀρίστους ἄρχειν ἢ διὰ τὸ πρὸς τὸ ἄριστον τῇ πόλει καὶ τοῖς κοινωνοῦσιν αὐτῆς· ὅταν δὲ τὸ πλῆθος πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύηται συμφέρον, καλεῖται τὸ κοινὸν ὄνομα πασῶν τῶν πολιτειῶν, πολιτεία· συμβαίνει δ' εὐλόγως· ἕνα μὲν γὰρ διαφέρειν κατ' ἀρετὴν ἢ ὀλίγους ἐνδέχεται, πλείους δ' ἤδη χαλεπὸν ἠκριβῶσθαι πρὸς πᾶσαν ἀρετήν, ἀλλὰ μάλιστα τὴν πολεμικήν· αὕτη γὰρ ἐν πλήθει γίνεται· διόπερ κατὰ ταύτην τὴν πολιτείαν κυριώτατον τὸ προπολεμοῦν καὶ μετέχουσιν αὐτῆς οἱ κεκτημένοι τὰ ὅπλα. παρεκβάσεις δὲ τῶν εἰρημένων τυραννὶς μὲν βασιλείας, ὀλιγαρχία δὲ ἀριστοκρατίας, δημοκρατία δὲ πολιτείας. ἡ μὲν γὰρ τυραννίς ἐστι μοναρχία πρὸς τὸ συμφέρον τὸ τοῦ μοναρχοῦντος, ἡ δ' ὀλιγαρχία πρὸς τὸ τῶν εὐπόρων, ἡ δὲ δημοκρατία πρὸς τὸ συμφέρον τὸ τῶν ἀπόρων· πρὸς δὲ τῷ κοινῷ λυσιτελοῦν οὐδεμία τούτων.

2) τῷ μὲν ἀληθεῖ πάντα συνᾴδει τὰ ὑπάρχοντα, τῷ δὲ ψευδεῖ ταχὺ διαφωνεῖ τἀληθές. Eth. Nic. I, 8 (1098 b. 11—).

sind. Es sind dies Königthum, Aristokratie und drittens die, die Bürgerrechte nach Vermögensklassen vertheilt, die man füglich Timokratie nennen kann, meistens aber Politie heisst. Die beste unter diesen ist das Königthum, die schlechteste ist die Timokratie. Die Abart des Königthums ist die Tyrannis. Beide sind Monarchieen, aber es besteht ein sehr grosser Unterschied. Der Tyrann sorgt nur für sich, der König aber für seine Untergebenen. König ist nur der, der in vollem Selbstgenügen hervorragt in Allem, was gut ist. Einem solchen bleibt Nichts zu begehren übrig. Was ihm persönlich nützen könnte, darum sorgt er nicht, sondern was seinen Untergebenen heilsam ist. Ein König, der in solcher Lage sich nicht befände, könnte höchstens ein Emporkömmling der Looswahl sein. Ganz entgegengesetzt ist der Geist der Tyrannis. Ihr Inhaber sucht nichts als den eigenen Vortheil. Dass diese Verfassung die schlechteste von allen ist, wird schon daraus klar, dass sie eben der besten entgegengesetzt ist. Die Tyrannis ist die Ausartung des Königthums, denn sie ist die Monarchie in der Verderbtheit und der verderbte König wird Tyrann. Derselbe Uebergang findet statt aus der Aristokratie zur Oligarchie durch die Gewissenlosigkeit der Machthaber, die das Staatsgut widerrechtlich verwalten, Alles oder das Meiste davon sich selbst aneignen, die Aemter in fester Hand behalten und dem Reichwerden nachjagen um jeden Preis; so herrscht dann eine Minderheit der Schlechten an Stelle der ausgezeichnetsten Bürger. Aus der Timokratie geschieht der Uebergang zur Demokratie; sie sind Grenznachbarn, denn auch die Timokratie will ja die Herrschaft der Vielen und gleich gelten ihr Alle, welche derselben Vermögensklasse angehören. Die wenigst schlimme Ausartung ist die Demokratie, denn sie weicht von der Politie nur um Weniges ab«[1]).

---

1) E. N. VIII. c. 12 (p. 1160. 31 —): πολιτείας δ' ἐστὶν εἴδη τρία, ἴσαι δὲ καὶ παρεκβάσεις, οἷον φθοραὶ τούτων. εἰσὶ δ' αἱ μὲν πολιτεῖαι βασιλεία τε καὶ ἀριστοκρατία, τρίτη δ' ἡ ἀπὸ τῶν τιμημάτων, ἣν τιμοκρατικὴν λέγειν οἰκεῖον φαίνεται, πολιτείαν δ' αὐτὴν εἰώθασιν οἱ πλεῖστοι καλεῖν. τούτων δὲ βελτίστη μὲν ἡ βασιλεία, χειρίστη δ' ἡ τιμοκρατία. παρέκβασις δὲ βασιλείας μὲν τυραννίς· ἄμφω γὰρ μοναρχίαι, διαφέρουσι δὲ πλεῖστον· ὁ μὲν γὰρ τύραννος τὸ ἑαυτῷ συμφέρον σκοπεῖ, ὁ δὲ βασιλεὺς τὸ τῶν ἀρχομένων. οὐ γάρ ἐστι βασιλεὺς ὁ μὴ αὐτάρκης καὶ πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς ὑπερέχων· ὁ δὲ τοιοῦτος οὐδενὸς προσδεῖται· τὰ ὠφέλιμα οὖν αὑτῷ μὲν οὐκ ἂν σκοποίη, τοῖς δ' ἀρχομένοις· ὁ γὰρ μὴ τοιοῦτος κληρωτὸς ἄντις εἴη βασιλεύς. ἡ δὲ τυραννὶς ἐξ ἐναντίας ταύτῃ· τὸ γὰρ ἑαυτῷ ἀγαθὸν διώκει. καὶ φανερώτερον ἐπὶ ταύτης ὅτι χειρίστη· κάκιστον δὲ τὸ ἐναντίον τῷ βελτίστῳ· μεταβαίνει δ' ἐκ βασιλείας εἰς τυραννίδα· φαυλότης γάρ ἐστι μοναρχίας ἡ τυραννίς· ὁ δὲ μοχθηρὸς βασιλεὺς τύραννος γίνεται. ἐξ ἀριστοκρατίας δὲ εἰς ὀλιγαρχίαν κακίᾳ τῶν ἀρχόντων, οἳ νέμουσι τὰ τῆς πόλεως παρὰ τὴν ἀξίαν καὶ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῶν ἀγαθῶν ἑαυτοῖς, καὶ τὰς ἀρχὰς

Die Politik kennt die Timokratie der Ethik nicht. Käme sie hier als besondere Verfassungsart vor, so würde sie naturgemäss an zweiter, nicht an dritter Stelle sich befinden müssen, denn Vermögensklassen mit verschiedener politischer Berechtigung beruhen unstreitig auf einem aristokratischen Staatsgedanken und je nach der Höhe des Census so entschieden, dass die drückendste aller Oligarchieen entsteht. Das Unterscheidungsmerkmal, das die Ethik hier wählt, ist also missgriffen. Ferner: Die Politik kennt unter den drei »richtigen« Verfassungen keine, »beste« und keine »schlechteste«. Sie sind ihr alle drei gleich gut, weil in allen drei Gestaltungen der Rechtsstaat möglich ist, und das Recht als Staatszweck wird in der Ethik unmittelbar vorher ganz ebenso, nur ausführlicher als in der Politik behandelt: »Der Staat ist ein Verein, der um des Heiles willen von Anfang an gegründet worden ist und fortbestanden hat; auf dieses zielen sie ab und das Heil Aller nennen sie Recht. Gewöhnliche Vereinigungen haben ihre Ziele entweder in nichtigen oder vorübergehenden Dingen. Der Staatsverein aber umfasst mit seinem Zweck nicht den Nutzen des Augenblicks, sondern das ganze Leben« [1]). Hier erscheint also derselbe Gedanke, der in der Politik die Lehre von den Verfassungen beherrscht, er wird auch in der Ethik bei demselben Anlass verwendet, aber hier dient er zur Verherrlichung nur einer Staatsform. Die Monarchie hat hier den entschiedensten Vorzug. Das Königthum wird die beste Verfassung genannt und damit ist gesagt, es ist der Rechtsstaat im höchsten Sinn, tiefer steht schon die Aristokratie, am tiefsten was mit Demokratie Verwandtschaft hat. Das Ethos der drei Verfassungsstufen wird übrigens in höchst entsprechender Weise veranschaulicht durch Beispiele, die dem häuslichen Leben entnommen sind und die von Neuem beweisen, um wie vieles würdiger als Platon Aristoteles von der Familie gedacht hat.

»Das Musterbild des Königthums ist das Verhältniss des Vaters zu seinen Söhnen. Denn das Wohl der Kinder geht dem Vater über Alles. Darum wird Zeus bei Homer Vater genannt. Denn sein Königthum ist als Herrschaft eines Vaters gemeint. Bei den

ἀεὶ τοῖς αὐτοῖς, περὶ πλείστου ποιούμενοι τὸ πλουτεῖν · ὀλίγοι δὴ ἄρχουσι καὶ μοχθηροὶ ἀντὶ τῶν ἐπιεικεστάτων. ἐκ δὲ δὴ τιμοκρατίας εἰς δημοκρατίαν. σύνοροι γάρ εἰσιν αὗται · πλήθους γὰρ βούλεται καὶ ἡ τιμοκρατία εἶναι καὶ ἴσοι πάντες οἱ ἐν τῷ τιμήματι.

1) ib. c. 11 (p. 1160. 11—): ἡ πολιτικὴ δὲ κοινωνία τοῦ συμφέροντος χάριν δοκεῖ καὶ ἐξ ἀρχῆς συνελθεῖν καὶ διαμένειν · τούτου γὰρ οἱ νομοθέται στοχάζονται καὶ δίκαιόν φασιν εἶναι τὸ κοινῇ συμφέρον · αἱ μὲν οὖν ἄλλαι κοινωνίαι κατὰ μέρη τοῦ συμφέροντος ἐφίενται — οὐ γὰρ τοῦ παρόντος συμφέροντος ἡ πολιτικὴ ἐφίεται ἀλλ' εἰς ἅπαντα τὸν βίον.

Persern ist die väterliche Gewalt tyrannisch, denn sie behandelt die Kinder wie Leibeigene. Die Tyrannis findet Statt in dem Verhältniss des Hausherrn zum Sklaven, denn da entscheidet das Urtheil des Herrn. Was hier am Platze ist, ist bei den Persern verfehlt, denn die Herrschaft muss sich nach der Beschaffenheit der Untergebenen richten. Die Aristokratie hat ihr Vorbild in dem Verhältniss des Mannes zu seiner Frau. Denn der Mann ist das Haupt und herrscht mit Recht in Allem, was ihm zukommt, was aber der Frau ziemt, das überlässt er ihr. Will aber der Mann in allen Stücken Herr und Meister sein, so versinkt er in Oligarchie. Er masst sich an, was ihm nicht zukommt, weil er keinen inneren Vorzug darin besitzt. Zuweilen führen auch die Frauen das Regiment, wenn sie Erbtöchter sind; aber auch diese Herrschaft ist wider das Recht, denn sie ruht nicht auf grösserer Tüchtigkeit, sondern auf Reichthum und Vermögen, und das ist wieder so wie in Oligarchieen. Die Timokratie hat ihr Vorbild in dem Verhältniss der Brüder zu einander. Sie sind einander gleich, soweit nicht das Alter einen Unterschied macht; wird der Unterschied zu gross, so hört auch ihre Liebe auf, eine brüderliche zu sein. Der Demokratie entspricht am Meisten das Leben in einem Hausstand, der entweder gar keinen Herrn hat (da sind sich Alle gleich) oder dessen Oberhaupt ein Schwachkopf ist, da macht Jeder, was er will«[1]).

Vergleicht man die Erörterungen der Ethik mit denen der Politik, so entdeckt man leicht, dass die Auffassung der letzteren eine wesentliche Milderung der Grundansicht der ersteren enthält und dass mit der Milderung zugleich ein grösseres Mass logischer Folgestrenge eingekehrt ist.

1) ib. c. 12 (p. 1160b. 22—): ὁμοιώματα δ' αὐτῶν καὶ παραδείγματα λάβοι τις ἂν καὶ ἐν ταῖς οἰκίαις. ἡ μὲν γὰρ πατρὸς πρὸς υἱεῖς κοινωνία βασιλείας ἔχει σχῆμα· τῶν τέκνων γὰρ τῷ πατρὶ μέλει. ἐντεῦθεν δὲ καὶ Ὅμηρος τὸν Δία πατέρα προσαγορεύει· πατρικὴ γὰρ ἀρχὴ βούλεται ἡ βασιλεία εἶναι, ἐν Πέρσαις δ' ἡ τοῦ πατρὸς τυραννική. χρῶνται γὰρ ὡς δούλοις τοῖς υἱέσιν. τυραννικὴ δὲ καὶ ἡ δεσπότου πρὸς δούλους· τὸ γὰρ τοῦ δεσπότου συμφέρον ἐν αὐτῇ πράττεται· αὕτη μὲν οὖν ὀρθὴ φαίνεται, ἡ Περσικὴ δ' ἡμαρτημένη· τῶν διαφερόντων γὰρ αἱ ἀρχαὶ διάφοροι. ἀνδρὸς δὲ καὶ γυναικὸς ἀριστοκρατικὴ φαίνεται· κατ' ἀξίαν γὰρ ὁ ἀνὴρ ἄρχει, καὶ περὶ ταῦτα ἃ δεῖ τὸν ἄνδρα· ὅσα δὲ γυναικὶ ἁρμόζει, ἐκείνῃ ἀποδίδωσιν· ἁπάντων δὲ κυριεύων ὁ ἀνὴρ εἰς ὀλιγαρχίαν μεθίστησιν· παρὰ τὴν ἀξίαν γὰρ τὸ αὐτὸ ποιεῖ καὶ οὐχ ᾗ ἀμείνων· ἐνίοτε δὲ ἄρχουσιν αἱ γυναῖκες ἐπίκληροι οὖσαι· οὐ δὴ γίνονται κατ' ἀρετὴν αἱ ἀρχαί, ἀλλὰ διὰ πλοῦτον καὶ δύναμιν, καθάπερ ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις. τιμοκρατικὴ δ' ἔοικεν ἡ τῶν ἀδελφῶν· ἴσοι γὰρ, πλὴν ἐφ' ὅσον ταῖς ἡλικίαις διαλλάττουσιν. διόπερ ἂν πολὺ ταῖς ἡλικίαις διαφέρωσιν, οὐκέτι ἀδελφικὴ γίνεται ἡ φιλία. δημοκρατία δὲ μάλιστα μὲν ἐν ταῖς ἀδεσπότοις τῶν οἰκήσεων (ἐνταῦθα γὰρ πάντες ἐξ ἴσου) καὶ ἐν αἷς ἀσθενὴς ὁ ἄρχων καὶ ἑκάστῳ ἐξουσία.

In der Zusammenstellung von Nachschriften aus Aristoteles' ethischen Lehrvorträgen, die uns unter dem Titel der »Nikomachischen Ethik« überliefert ist, sind, wie das in der Natur der Sache liegt und augenscheinlich auch bei der Politik [1]) geschehen ist, Bestandtheile aus früherer und späterer Zeit zu einem Texte verarbeitet worden. Der hier besprochene Abschnitt weist offenbar in eine Zeit zurück, da Aristoteles seine Lehre von den Verfassungen noch nicht zu der Sicherheit durchgebildet hatte, die uns in der Politik entgegentritt und zwar ist dies die Zeit, da er mit Isokrates in eine Polemik verwickelt war, über die uns noch ein paar flüchtige Andeutungen erhalten sind. Aus dem Zusammentreffen solcher Andeutungen ist keineswegs zu schliessen, dass das Werk, in dem sie vorkommen, in der uns überlieferten Gestalt gerade in jenem Zeitpunkt veröffentlicht worden wäre. Die Lehren der attischen Philosophenschulen wurden in den betheiligten Kreisen allbekannt auch ohne literarische Publikation durch ihre Urheber selbst. Wenn Isokrates an einer Stelle seines Panathanaikos auf diejenigen schilt, die die Timokratie unter die Verfassungen rechnen [2]), so hat er ganz gewiss den Aristoteles im Auge, aber es be-

1) Jakob Bernays (Aristoteles' Politik I—III. Buch, Berlin 1872) hegt, wie wir, die Ansicht, dass uns in der Politik »kein von Aristoteles allseitig ausgearheitetes und veröffentlichtes Werk vorliegt«; während aher nach unserer Ansicht der Haupthestand unseres Textes aus einer späteren Verarbeitung von Nachschriften seiner Hörer gehildet ist, was die Benutzung auch nachgelassener Aufzeichnungen des Aristoteles selher keineswegs ausschliesst, hält er daran fest, dass diesen letzteren das gesammte Material ausschliesslich entnommen sei; er sieht in dem Werke »eine Reihe vorläufiger Aufzeichnungen, deren Bestimmung zum Gehrauch hei seiner mündlichen Lehrthätigkeit von vornherein wahrscheinlich war und durch die neueren, der aristotelischen Literargeschichte zugewandten Forschungen immer deutlicher hervortritt«. (S. 212). Ein Beispiel für die Art, wie diese Zusammenstellung von späterer Hand gemacht worden ist, erkennt er in der Stelle, welche das 12. und 13. Kapitel im dritten Buch unseres Textes einnehmen. Er sagt S. 172, Anm.: »Das 12. und 13. Kapitel enthalten einen ahgesonderten Entwurf zur Erörterung derselhen Fragen, die theils im 9., 10., 11. theils im 16. und 17. Kapitel abgehandelt sind. Da er einiges Eigenthümliche, z. B. die Besprechung des Scherhengerichts darhietet, so mochten die Ordner der aristotelischen Papiere ihn nicht untergehen lassen und der ihm jetzt angewiesene Platz schien empfohlen durch die Verwandtschaft des Inhalts mit den ihm nun henachbarten Kapiteln. Wo die so entstandenen Tautologieen gar zu augenfällig wurden, hat man sie durch Einfügung von Rückverweisungsformeln »wie früher gesagt« u. dgl. zu mildern gemeint«.

2) Panath. §. 131—133: (τὴν) δημοκρατίαν (τὴν) ἀριστοκρατίᾳ χρωμένην οἱ μὲν πολλοὶ χρησιμωτάτην οὖσαν ὥσπερ τὴν ἀπὸ τοῦ τιμημάτων ἐν ταῖς πολιτείαις ἀριθμοῦσιν οὐ δι' ἀμαθίαν ἀγνοοῦντες, ἀλλὰ διὰ τὸ μηδὲν πώποτ' αὐτοῖς μελῆσαι τῶν δεόντων. Diese Worte gehen ganz direct auf das Metökenthum des gelehrten Stagiriten.

weist nicht, dass damals bereits eine Nikomachische Ethik aus der Feder des Aristoteles erschienen war, sondern nur, dass, was dieser in seinen ethischen Vorträgen über die Timokratie gesagt hatte, unter Philosophen und Politikern grosses Aufsehen gemacht und den Zorn eines der gefeiertsten Rhetoren erregt hat. Was Aristoteles seinerseits am Schlusse der Ethik sagt [1]) über den Unfug, den der marktschreierische Dilettantismus der Rhetoren mit dem Unterricht in Staatslehre und Gesetzgebung treibe, geht ebenso unzweifelhaft auf den Isokrates, gibt aber auch keinen unmittelbaren chronologischen Anhaltspunkt, weil es eben auf dessen gesammte Art und Weise passt [2]). Kurz, fest steht nur soviel, dass die Verfassungslehre des Aristoteles eine sehr erhebliche Wandlung durchgemacht hat, bis sie auf den Standpunkt gelangte, den die Politik einnimmt. Bei dieser Wandlung hat ganz offenbar die Schätzung des Königthums verloren und die des Volksstaates gewonnen.

Vermuthlich hat die Vorliebe für die Monarchie, die Aristoteles aus seiner makedonischen Heimath nach Athen mitgebracht hat, im Laufe der Zeit in demselben Maass an ihrer Stärke eingebüsst, als sein heimisches Königthum aufhörte die »väterlichen« Züge kundzugeben, die seine Ethik von ihm verlangte. Ganz gewiss aber hat sein Verständniss für die Idee des Volksstaates an Tiefe gewonnen, als er auch diesen der Ausbildung zum wirklichen Rechtsstaat fähig fand. Und auch hier werden die Eindrücke der Welt, die ihn umgab, bedeutsam eingewirkt haben. Als er die Timokratie die schlechteste der drei Verfassungen nannte und sie mit ihrer Ausartung, der Demokratie, ziemlich auf eine Stufe stellte, da schwebte ihm die widerwärtige Rolle vor, die er den in seinen Augen schlechthin verwerflichen Adel des Chrematismos, das Geldprotzenthum, wie wir sagen würden, an der Spitze des athenischen Demos spielen sah und als er später zum Begriff einer »Politie« gelangte, in der der Heerbann aller Freien, Souverain und Bürgerthum zugleich darstellte, da hatte er das echte Bild der altattischen Demokratie im Begriffe wieder hergestellt, das in seiner späteren Verzerrung allerdings kaum wieder zu erkennen war. Denn in seinem tiefsten Wesen war dieser Demos verwandelt, seit er keine Bürgerheere mehr, sondern nur noch Söldnerhorden für Macht und Freiheit kämpfen liess. Es war darum nicht Alles Fäulniss, nicht lauter Verderben, was sein öffentliches Leben erfüllte, aber der Geist des

1) S. Bd. I. S. 165.

2) Dies gegen Henkel, der a. a. O. S. 46, Anm. 25 die Abfassungszeit der N. E. zwischen 354 und 342—339 setzen will.

Staatswesens hatte schwer gelitten, die Begriffe von Bürgerrecht und Bürgerpflicht waren von Grund aus verwandelt und das Uebelste an diesem Uebel war, dass es keine Heilung dafür gab. Den Eindruck des sittlichen Verfalls, des Absterbens der bürgerlichen Mannszucht, des Siechthums der edleren Lebensgeister in diesem Volk ist Aristoteles nicht losgeworden. Grau in Grau malte sich ihm das Bild dieser politischen Welt. So ganz trostlos, wie sie dem strengen Denker erschien, war sie noch nicht, gar Manches stand noch aufrecht da, was er mit dem Anderen zu den Todten warf, aber um das besser zu unterscheiden, als es ihm gelungen ist, hätte er selber zum Leben dieses noch immer grossen und unverwüstlicher Kraftentwickelung fähigen Gemeinwesens anders stehen müssen. So, wie sein Verhältniss zum attischen Staate nun einmal lag, ist zu verwundern, dass er die Grundgedanken seiner Verfassung nicht weit mehr in Fremdlingsweise beurtheilt hat. Diesen Grundgedanken stand er in Wahrheit so nahe, wie ihnen kaum ein eingeborener Philosoph gestanden hat. Der Abschnitt unseres Textes, zu dem wir nun übergehen, zeigt das sofort aufs Schlagendste. Was kein Philosoph des Alterthums versucht, wird hier unternommen: den Begriff der Volkssouverainetät zu finden.

Im zehnten und elften Kapitel des dritten Buchs behandelt Aristoteles die Frage: »wem kommt die Staatshoheit zu«, wer ist der Souverain im Staat? »Entweder, sagt er, muss es die Mehrheit, oder die Reichen oder die Tugendhaften oder ein einziger Mann sein, der der Beste von Allen ist. Aber jeder dieser Fälle hat augenscheinlich seine Bedenken. Denn wie? Angenommen, die Armen beschlössen als Mehrheit, das Vermögen der Reichen unter sich zu vertheilen, wäre das nicht ein schreiendes Unrecht? Und doch, beim Zeus, hätte der Herr des Staats nur von seinem Recht Gebrauch gemacht. Welch ein Unrecht aber könnte grösser sein? Man denke sich, die Mehrheit wollte sich's zur Regel machen, die Minderheit zu plündern und alles Staatsleben würde ein Ende haben. Wie es aber der Tugend ihrem Begriffe nach unmöglich ist, den zu verderben, der sie besitzt, so kann auch das Recht nicht Etwas sein, was den Staat vernichtet und desshalb könnte ein solches Gesetz mit dem Rechte Nichts zu schaffen haben. Sonst müsste auch Alles gerecht sein, was ein Tyrann thäte; der Zwang, den er ausübt, ist kein anderer als der, den die Mehrheit der Minderheit auferlegt.

Wäre es nun vielleicht Recht, dass bei der Minderheit und den Reichen die Staatshoheit sei? Wenn sich nun auch die darauf verlegten, die Mehrheit zu berauben und zu plündern, wäre das Recht? Dann

wäre es dies auch im anderen Fall. Es ist handgreiflich, dass all diese Möglichkeiten sehr übeler und rechtswidriger Natur sind. Sollen nun dagegen die Tugendhaften gebieten und Herren sein über Alles? Dann würden alle Uebrigen ehrlos sein müssen, weil sie zu den bürgerlichen Ehrenämtern keinen Zutritt hätten: denn die Aemter sind Ehrenstellen und wo diese immer in denselben Händen sind, da ist das Schicksal der Uebrigen, amt- und ehrlos zu bleiben. Oder ist es besser, dass ein Mann von höchster Trefflichkeit Souverain sei? Das wäre noch oligarchischer, denn die Zahl der von Aemtern Ausgeschlossenen wäre noch grösser. Vielleicht möchte Einer sagen, es solle überhaupt anstatt eines Menschen, der immer menschlichen Leidenschaften unterworfen ist, das Gesetz selber herrschen. Zugegeben aber, das Gesetz wäre der Souverain, was wäre, falls es ein oligarchisches oder demokratisches wäre, gegenüber den eben berührten Schwierigkeiten damit gewonnen? Sie würden alle in gleicher Weise eintreten«[1]).

Nachdem Aristoteles das Recht als die Seele des Staates erklärt, das Maass seiner Geltung als Eintheilungsgrund und Unterscheidungsmerkmal der Arten seiner Verfassung angewendet, ist die Frage nicht abzuweisen: welches ist die Quelle dieses Rechtes, woher stammt es, welche Entstehungsweise verbürgt ihm Sicherheit und Kraft?

Wie schwierig diese Frage ist, beweisen die Beispiele, die Aristoteles aus dem Leben herausgreift. Und das Ergebniss, das sich aus seiner Betrachtung für uns feststellt, ist: bei der Rechtsbildung kommt

---

1) p. 1281. 12 (p. 74. 10): ἔχει δ' ἀπορίαν τί δεῖ τὸ κύριον εἶναι τῆς πόλεως. ἢ γάρ τοι τὸ πλῆθος, ἢ τοὺς πλουσίους, ἢ τοὺς ἐπιεικεῖς, ἢ τὸν βέλτιστον ἕνα πάντων (ἢ τύραννον ist zu streichen) ἀλλὰ ταῦτα πάντα ἔχειν φαίνεται δυσκολίαν. τί γάρ; ἂν οἱ πένητες διὰ τὸ πλείους εἶναι διανέμωνται τὰ τῶν πλουσίων, τοῦτ' οὐκ ἄδικόν ἐστιν; ἔδοξε γὰρ νὴ Δία τῷ κυρίῳ δικαίως. τὴν οὖν ἀδικίαν τί χρὴ λέγειν τὴν ἐσχάτην; πάλιν τε πάντων ληφθέντων (in diesen Worten liegt eine bisher noch nicht geheilte Verderbniss des Textes), οἱ πλείους τὰ τῶν ἐλαττόνων ἂν διανέμωνται, φανερὸν τοίνυν ὅτι φθείρουσι τὴν πόλιν. ἀλλὰ μὴν οὐχ ἥ γ' ἀρετὴ φθείρει τὸ ἔχον αὐτήν, οὐδὲ τὸ δίκαιον πόλεως φθαρτικόν· ὥστε δῆλον ὅτι καὶ τὸν νόμον τοῦτον οὐχ οἷόν τ' εἶναι δίκαιον. ἔτι καὶ τὰς πράξεις ὅσας ὁ τύραννος ἔπραξεν, ἀναγκαῖον εἶναι πάσας δικαίας· βιάζεται γὰρ ὢν κρείττων, ὥσπερ καὶ τὸ πλῆθος τοὺς πλουσίους. ἀλλ' ἆρα τοὺς ἐλάττους δίκαιον ἄρχειν καὶ τοὺς πλουσίους; ἂν οὖν κἀκεῖνοι ταὐτὰ ποιῶσι καὶ διαρπάζωσι καὶ τὰ κτήματα ἀφαιρῶνται τοῦ πλήθους, τοῦτ' ἐστὶ δίκαιον; καὶ θάτερον ἄρα. ταῦτα μὲν τοίνυν ὅτι πάντα φαῦλα καὶ οὐ δίκαια, φανερόν· ἀλλὰ τοὺς ἐπιεικεῖς ἄρχειν δεῖ καὶ κυρίους εἶναι πάντων, οὐκοῦν ἀνάγκη τοὺς ἄλλους ἀτίμους εἶναι πάντας, μὴ τιμωμένους ταῖς πολιτικαῖς ἀρχαῖς· τιμὰς γὰρ λέγομεν εἶναι τὰς ἀρχάς, ἀρχόντων δ' ἀεὶ τῶν αὐτῶν ἀναγκαῖον εἶναι τοὺς ἄλλους ἀτίμους. ἀλλ' ἕνα τὸν σπουδαιότατον ἄρχειν βέλτιον; ἀλλ' ἔτι τοῦτο ὀλιγαρχικώτερον· οἱ γὰρ ἄτιμοι πλείους. ἀλλ' ἴσως φαίη τις ἂν τὸ κύριον ὅλως ἄνθρωπον εἶναι ἀλλὰ μὴ νόμον φαῦλον, ἔχοντά γε τὰ συμβαίνοντα πάθη περὶ τὴν ψυχήν. ἂν οὖν ᾖ νόμος μὲν ὀλιγαρχικὸς δὲ ἢ δημοκρατικός, τί διοίσει περὶ τῶν ἠπορημένων; συμβήσεται γὰρ ὁμοίως τὰ λεχθέντα πρότερον.

Alles darauf an, Schranken zu finden gegen die Allmacht, sei es eines Einzelnen, sei es einer Gruppe, sei es der Mehrheit selbst. Denn in der Unumschränktheit des Souverains liegt das Unheil, die Gefahr für den Staat. Dass er das zugibt, selbst bei der Alleinherrschaft des trefflichsten Menschen, beweist gegenüber der Ethik, wie sehr seine ethisch-politische Einsicht gewonnen hat.

Wie aber löst er die schwierige Frage?

Er sagt im elften Kapitel unseres Buchs: »die übrigen Seiten der Frage sollen bei einer anderen Gelegenheit besprochen werden. Der Satz aber, dass die Mehrheit ein grösseres Recht auf die Staatshoheit habe als eine Minderheit selbst der ausgezeichnetsten Bürger, scheint trotz mancher Bedenken, die bleiben, eine der Wahrheit nahe kommende Lösung zu gestatten. Denn es ist wohl denkbar, dass die Vielen, von denen jeder Einzelne keinesweges ein vollkommener Mensch ist, wenn sie zusammentreten, eine grössere Tüchtigkeit entfalten als jene: nicht die Einzelnen an sich, sondern in ihrer Gesammtheit, ganz so wie Mahlzeiten, zu denen Viele beigetragen, vorzüglicher sein können als solche, die ein Einzelner veranstaltet, denn wenn unter den Vielen Jeder einen Bruchtheil Tüchtigkeit und Einsicht beisteuert, so kann die versammelte Menge gleichsam sich verwandeln in einen Menschen, der nicht bloss mit vielen Gliedmaassen und vielen Sinnen ausgestattet ist, sondern auch in Charakter und Geisteskraft sich vervielfältigt, daher werden auch Kunstwerke von Musikern und Dichtern durch die Gesammtheit am Besten beurtheilt; der Eine sieht diese, der Andere jene Einzelheit; Alle zusammen aber sehen Alles. Der Unterschied aber, der zwischen sittlich vollkommenen Menschen und jedem Einzelnen aus der grossen Menge obwaltet, ist derselbe wie zwischen Erzeugnissen der Kunst und denen der Natur; er besteht darin, dass dort zur Einheit verbunden ist, was hier getrennt auseinander liegt. In abgesonderter Betrachtung könnte an einem Menschen z. B. das eine Mal das Auge, das andere Mal ein anderes Glied schöner sein als im gemalten Bilde«[1]).

1) p. 1281. 39 — (p. 75. 6): περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων ἔστω τις ἕτερος λόγος· ὅτι δὲ δεῖ κύριον εἶναι μᾶλλον τὸ πλῆθος ἢ τοὺς ἀρίστους μὲν ὀλίγους δέ, δόξειεν ἂν τιν' ἔχειν ἀπορίαν, τάχα δὲ λύεσθαι (so mit Thurot) κατ' ἀλήθειαν. τοὺς γὰρ πολλούς, ὧν ἕκαστος ἐστιν οὐ σπουδαῖος ἀνήρ, ὅμως ἐνδέχεται συνελθόντας εἶναι βελτίους ἐκείνων, οὐχ ὡς ἕκαστον ἀλλ' ὡς σύμπαντας, οἷον τὰ συμφορητὰ δεῖπνα τῶν ἐκ μιᾶς δαπάνης χορηγηθέντων· πολλῶν γὰρ ὄντων ἕκαστον μόριον ἔχειν ἀρετῆς καὶ φρονήσεως καὶ γίνεσθαι συνελθόντων ὥσπερ ἕνα ἄνθρωπον τὸ πλῆθος πολύποδα καὶ πολύχειρα καὶ πολλὰς ἔχοντ' αἰσθήσεις, οὕτω καὶ τὰ περὶ τὰ ἤθη καὶ περὶ διάνοιαν. διὸ καὶ κρίνουσιν ἄμεινον οἱ πολλοὶ καὶ τὰ

In der ganzen politischen Literatur der Griechen ist dies die einzige Stelle, wo von dem Stimmrecht des Volksgewissens aus inneren Gründen, nicht aus Rücksichten der Zweckmässigkeit, mit Achtung nicht bloss, sondern mit Ueberzeugung gesprochen wird. Mit unsäglichem Hochmuth sahen sonst die Philosophen der Schule auf die gemischte Gesellschaft des Laienthums herunter, das in Volksversammlungen, Gerichtssitzungen und Theatern seiner Willensmeinung, seinem Rechtssinn und seinem Kunstgeschmack einen mehr oder weniger artikulirten Ausdruck zu geben pflegte. Das Aeusserste, was dieser leidenschaftlichen Einseitigkeit vielleicht abgewonnen werden konnte, wäre allenfalls in dem widerwilligen Zugeständniss enthalten gewesen: Anders geht es nun einmal nicht, ohne die verwünschte Race, die sich Demos nennt. Soll der Pöbel gehorchen, so will er auch, dass man ihn nicht mit Füssen trete. Finden wir uns mit dieser bitteren Nothwendigkeit ab, so glimpflich als es eben angeht. Anders Aristoteles. Von der Verpflichtung, dem Volke zu geben, was des Volkes ist, spricht er nicht im Geiste einer Partei, oder einer Schule, die mit ihrem Erstgeburtsrecht auf Alleinherrschaft steht und fällt, sondern vom Standpunkt des Staatsmannes, der das Wohl der Gesammtheit parteilos ins Auge fasst, und des Psychologen, der Verständniss hat für die Instinkte eines grossen Volkes. Er glaubt an die Veredelung des Einzelnen durch das Gemeingefühl der Gesammtheit, der er angehört, an die Vervielfältigung seiner Kraft und Einsicht, die Hebung seiner guten, die Milderung seiner schlechten Triebe durch sein Aufgehen in einer höheren Einheit, und das ist der einzige ethische Gesichtspunkt, unter dem dem Demos ein inneres Recht auf Staatshoheit zugesprochen werden kann. Aristoteles gebraucht dabei ein Beispiel, das schon an sich ein grosses Zugeständniss enthält. Die Urtheilsfähigkeit des grossen Publikums in Sachen des Kunstgeschmackes berührt er als eine Wahrheit, die keines Erweises bedarf und doch ist gerade auf diesem Gebiet das Entscheidungsrecht der Masse weit bestrittener und weit bestreitbarer als auf dem des öffentlichen Lebens, wo sich's um Wohl und Wehe jedes Einzelnen handelt und sehr häufig der gesunde Instinkt mehr sieht, als aller Verstand der Verständigen. Der Verfasser des dritten Buchs der unter

τῆς μουσικῆς ἔργα καὶ τὰ τῶν ποιητῶν· ἄλλο γὰρ ἄλλο τι μόριον, πάντα δὲ πάντες. ἀλλὰ τούτῳ διαφέρουσιν οἱ σπουδαῖοι τῶν ἀνδρῶν ἑκάστου τῶν πολλῶν, ὥσπερ καὶ [τῶν μὴ καλῶν τοὺς καλοὺς ist als sinnwidrige Einschiebung zu streichen] τὰ γεγραμμένα διὰ τέχνης τῶν ἀληθινῶν, τῷ συνῆχθαι τὰ διεσπαρμένα χωρὶς εἰς ἕν, ἐπεὶ κεχωρισμένων γε κάλλιον ἔχειν τοῦ γεγραμμένου τουδὶ μὲν τὸν ὀφθαλμὸν ἑτέρου δέ τινος ἕτερον μόριον.

Platons Namen auf uns gekommenen »Gesetze« ist ganz anderer Ansicht. Er schilt auf die »Theatrokratie« des souverainen Ungeschmackes, als wäre er selber mit mehr als einem Drama ausgezischt worden, in dem er ein unsterbliches Kunstwerk, das Publikum aber eine klägliche Stümperarbeit erkannte. Freilich denkt er billig genug, um die Unarten der Dichter selber dafür verantwortlich zu machen.

»Durch solche Gedichte und solche Reden, sagt er, ist der musische Geschmack der Masse verwildert, ihr der vermessene Wahn beigebracht worden, sie sei zum Kunstrichter berufen. Daher kommt es, dass die Schauspielhäuser früher lautlos still, jetzt stürmisch laut geworden sind, als ob man (unter solchen Umständen) fähig wäre, das Schöne in der Kunst vom Unschönen zu unterscheiden und dass aus einer Aristokratie der Kenner eine Theatrokratie der schlimmsten Art hervorgegangen ist. Wäre das nun wenigstens eine Demokratie von lauter freien Köpfen, so wäre der Schaden nicht gross; nun ist aber durch die Musik der Aberglaube herrschend geworden, als müssten Alle Alles wissen und zügellose Willkür war die Folge. Der Wahn des Wissens entledigte sich jeder Scheu, die Keckheit brachte Schamlosigkeit hervor, denn der Ueberlegenheit der Besseren aus Uebermuth nicht mehr achten, darin besteht gerade die freche Schamlosigkeit, welche die Folge einer alles Maass überschreitenden Freiheit ist«[1]. Nichts ist wohlfeiler als in solchem Ton zu schelten und Nichts leichter als durch Zerlegung des »Publikums« in seine Elemente darzuthun, dass es eigentlich aus lauter Nullen bestehe, die, wie viel ihrer auch sein mögen, für sich gar keinen Werth haben, nur durch die vorgesetzte Ziffer überhaupt einen erhalten, dieser aber ein zufälliger und gänzlich unberechenbarer sei. Unmöglich aber ist es, die Thatsache aus der Welt zu schaffen, dass der Künstler und Dichter Nichts ist ohne das Publikum, das er erobern muss, um es zu beherrschen und dass die Urtheile dieses Gerichtshofes eine Macht haben, gegen die die fast immer getheilte Ansicht der fachmässigen Kritik nicht von ferne aufkommt. Was wäre aus dem attischen Drama geworden, wenn alle

1) p. 700 E — 701 B : τοιαῦτα δὴ ποιοῦντες ποιήματα λόγους τε ἐπιλέγοντες τοιούτους τοῖς πολλοῖς ἐνέθεσαν παρανομίαν εἰς τὴν μουσικὴν καὶ τόλμαν, ὡς ἱκανοῖς οὖσι κρίνειν· ὅθεν δὴ τὰ θέατρα ἐξ ἀφώνων φωνήεντα ἐγένοντο, ὡς ἐπαΐοντα ἐν μούσαις τό τε καλὸν καὶ μή, καὶ ἀντὶ ἀριστοκρατίας ἐν αὐτῇ θεατροκρατία τις πονηρὰ γέγονεν. εἰ γὰρ δὴ καὶ δημοκρατία ἐν αὐτῇ τις μόνον ἐγένετο ἐλευθέρων ἀνδρῶν, οὐδὲν ἂν πάνυ γε δεινὸν ἦν τὸ γεγονός· νῦν δὲ ἦρξε μὲν ἡμῖν ἐκ μουσικῆς ἡ πάντων εἰς πάντα σοφίας δόξα καὶ παρανομία, ξυνεφέσπετο δὲ ἐλευθερία. ἄφοβοι γὰρ ἐγίγνοντο ὡς εἰδότες, ἡ δὲ ἄδεια ἀναισχυντίαν ἐνέτεκε· τὸ γὰρ τὴν τοῦ βελτίονος δόξαν μὴ φοβεῖσθαι διὰ θράσος, τοῦτ' αὐτό ἐστι σχεδὸν ἡ πονηρὰ ἀναισχυντία, διὰ δή τινος ἐλευθερίας λίαν ἀποτετολμημένης.

Landsleute des Aschylos, Sophokles und Euripides so gedacht hätten wie Solon [1]) über die sittenverderblichen »Lügen« des Thespis und Platon, der wie jener selber gedichtet hatte, über die Staatsgefährlichkeit aller Poeten? Was aus dem deutschen Drama der Lessing, Göthe und Schiller, wenn sein Schicksal allein gelegen hätte in den Händen der Recensenten von Gottsched und Nikolai bis auf die Romantische Schule? Man kann sich mit dieser Thatsache äusserlich abfinden, indem man sich schmollend dem unterwirft, was sich nun einmal nicht ändern lässt. Richtiger ist es, der Thatsache auf den Grund zu gehen und edler, diesem Grund sein gutes Recht zu lassen, wie das Aristoteles hier gethan hat.

»Ob nun, fährt er fort, bei jedem Demos und jeder Bürgerschaft ein solches Verhältniss der Menge zu den wenigen sittlich Vollkommenen möglich ist, bleibt im Unklaren; vielleicht ist nur zu gewiss, dass es bei Manchen ganz undenkbar ist. Sonst müsste derselbe Satz ja auch von den Thieren gelten und was haben denn gewisse Menschen vor den Thieren voraus? Aber bei einem gewissen Volke unter gewissen Umständen hindert Nichts, unsere Voraussetzung als richtig anzunehmen« [2]). Gewiss werden die Ansichten über die Grenzen dieser Möglichkeit sehr verschieden sein müssen. Denn es ist eine ganz eigenthümliche Sache um das vielköpfige Wesen, das Volk genannt wird und um das räthselhafte Etwas, das »öffentliche Meinung« heisst. Was eine verständige Staatslehre darüber weiss, oder zu wissen glaubt, beruht auf Rückschlüssen aus Thatsachen der Geschichte und der Erfahrung. Die »reine« Lehre kann hier gar Nichts erweisen, wohl aber Alles widerlegen und selbst die Thatsachen, wenn man sie einzeln einander gegenüberstellt, thun im einen Falle nicht mehr dar, als im anderen durch entgegengesetzte wieder aufgehoben wird. Haarscharf lässt sich zeigen, dass das Volk als selbstständiges Rechtssubject gar kein wirkliches Dasein hat, dass ihm alle Bedingungen zur Bildung eigenen Urtheils und eigenen Willens abgehen, dass seine Entscheidungen unterthan sind und bleiben dem Gefühl, das immer Partei, sei's Ankläger, sei's Vertheidiger, und niemals Richter ist, dass sie ferner unterworfen sind dem Wechsel. Denn es ist allbekannt, wie

1) Plut. Sol. 29.

2) p. 1281 b. 14 (p. 75. 24—): εἰ μὲν οὖν περὶ πάντα δῆμον καὶ περὶ πᾶν πλῆθος ἐνδέχεται ταύτην εἶναι τὴν διαφορὰν τῶν πολλῶν πρὸς τοὺς ὀλίγους σπουδαίους, ἄδηλον· ἴσως δὲ νὴ Δία δῆλον ὅτι περὶ ἐνίων ἀδύνατον. ὁ γὰρ αὐτὸς κἂν ἐπὶ τῶν θηρίων ἁρμόσειε λόγος. καίτοι τί διαφέρουσιν ἔνιοι τῶν θηρίων ὡς ἔπος εἰπεῖν; ἀλλὰ περί τι πλῆθος οὐδὲν εἶναι κωλύει τὸ λεχθὲν ἀληθές.

leicht die Stimmung des Volkes umschlägt, wie rasch sie von der höchsten Begeisterung in vollkommene Stumpfheit, von der feurigsten Liebe zum wildesten Hasse übergeht, wie oft die bewegliche Menge im Rausche des Augenblickes Dinge unternimmt, deren sie sich im Zustande nüchterner Ueberlegung schämt, oder, was schlimmer ist, gar nicht mehr erinnert, wie oft sie einem Götzen heute huldigt, um ihn morgen mit Füssen zu treten, dem Neger vergleichbar, der seinen Fetisch in einem Athem anbetet und prügelt. Kurz, »das Volk« ist ein Geschöpf, das, wie Montesquieu sagt, bald mit seinen hunderttausend Armen Alles in Trümmer schlägt, bald mit seinen hunderttausend Füssen gleich einer Schnecke dahinkriecht. Und doch wehe dem Staatsmann, der diesen Proteus behandeln wollte, als wäre er nicht vorhanden, und dem Gesetzgeber, der nicht zu rechnen verstände mit der Macht, sei's des Beharrens, sei's der Umwälzung, die darin liegt.

Aristoteles ist ein viel zu geschulter Realist, um sich solchen Fehler beikommen zu lassen. Er ist nicht bloss überzeugt von der Macht, sondern auch von dem Recht, das der Volksgesammtheit zukommt und traut beiden die Möglichkeit einer segenwirkenden Ausübung zu, weil er glaubt an den guten Geist, der sich aus dem Zusammenwirken edler und unedler Elemente, vermöge der natürlichen Ueberlegenheit jener und der Bildsamkeit dieser, entwickelt. »Treten Alle zusammen, so haben sie ausreichendes Verständniss und mit den Besseren verbunden, gereichen sie den Staaten zum Segen, wie der rohere Nahrungsstoff mit dem geläuterten zusammen das Ganze nahrhafter macht als der geläuterte in seinem geringen Betrage für sich gewesen wäre — wenn auch jeder Einzelne als solcher zur Entscheidung nicht befähigt ist« [1]).

Der Schlussfolgerung, dass der Staatsgemeinde in ihrer Gesammtheit ein Naturrecht auf Staatshoheit eigen sei, konnte Aristoteles nicht entgehen, nachdem er das Gemeinwohl zum schlechthin maassgebenden Gesichtspunkt über Werth und Unwerth der Verfassung erhoben hatte. Woran sollte man die öffentliche Wohlfahrt erkennen, wenn nicht mindestens an der Zufriedenheit der Regierten mit dem Regiment und welche Beweiskraft kam dieser Stimmung zu, wenn dem Volk in

1) p. 1281 b. 35 — (p. 76. 12—16): πάντες μὲν γὰρ ἔχουσι συνελθόντες ἱκανὴν αἴσθησιν καὶ μιγνύμενοι τοῖς βελτίοσι τὰς πόλεις ὠφελοῦσιν, καθάπερ ἡ μὴ καθαρὰ τροφὴ μετὰ τῆς καθαρᾶς τὴν πᾶσαν ποιεῖ χρησιμωτέραν τῆς ὀλίγης · χωρὶς δ' ἕκαστος ἀτελὴς περὶ τὸ κρίνειν ἐστίν.

seiner Gesammtheit nicht ein Gefühl für sein Gedeihen, ein Vermögen zur Unterscheidung zwischen Recht und Willkür zugetraut werden durfte?

Diese Art passiver Staatshoheit, wenn der Ausdruck erlaubt ist, war das Mindeste, was aus jenem Vordersatze folgte; von ihr aber war nur ein Schritt zur activen Souverainetät, die sich in der Selbstregierung des Demos durch den Demos aussprach und auch diesen hat Aristoteles gethan, als er die »Politie« als eine der Monarchie und Aristokratie ebenbürtige Verfassungsart anerkannte.

Die Frage aber, wo die eine, wo die andere am Platze, oder wann der Uebergang von der ersteren zur zweiten angezeigt sei, hat er nicht gelöst. Die Lösung war nur möglich durch Nachweis der Merkmale, an denen sich die Befähigung eines Volks zur Selbstregierung erkennen lässt und dieser nur dem gegeben, der volle Einsicht hatte in das Gesetz und den Gang der Entwickelung eines Volks aus dem Zustand der Natur in den Zustand der Kultur, und das Emporsteigen auf der Stufenleiter des letzteren. Diese Einsicht fehlt dem Stagiriten. Die Gegensätze in ihrem Extrem kennt er sehr wohl. Er zweifelt nicht an dem Rechte eines gebildeten Geschlechtes, sich der Erbschaft seiner barbarischen Vorzeit zu entledigen [1]) und ebensowenig daran, dass ein Staat, der nie aus der Unmusse kriegerischen Thuns zur Musse geistiger Bildung aufsteigt, früher oder später das Schicksal des lakonischen haben muss [2]). Selbstverständlich ist ausserdem, dass er sich jenen Einfluss der edleren Minderheit auf die minder edle Mehrheit, von dem er an unserer Stelle spricht, in lebendiger Wechselwirkung gedacht haben wird mit dem höheren oder geringeren Durchschnittsmaass der Bildung des ganzen Volks. Aber an keiner Stelle verräth sich ein Bewusstsein von dem, was wir natürlichen Fortschritt, organische Entwicklung nennen und allerdings erst seit etwa hundert Jahren kennen gelernt haben. Was Turgot und Lessing zuerst unter Vervollkommnung und Erziehung der Menschheit verstanden haben und Hegel als Entwickelung definirt hat, das ist dem Alterthum niemals aufgegangen. Sonst würde, im vorliegenden Fall, namentlich die Entdeckung nicht ausgeblieben sein, dass die drei Hauptverfassungsarten der Hellenen in einem natürlichen Zusammenhange standen mit den geschichtlichen Wandlungen, welche Volkskörper und Volksseele in Hellas

1) Bd. I. S. 251.
2) S. den nächsten Abschnitt.

allmälig erfahren haben, und von deren naturgemässer Ablösung zumal die Geschichte des attischen Staates ein klassisches Beispiel gab. Aristoteles war die Anerkennung dessen, was wir als Naturgesetz des Staats- und Gesellschaftslebens betrachten, noch ganz besonders erschwert, weil er dem mächtigsten Hebel des ganzen Processes, der Arbeit, die Stellung nicht einräumt, noch einräumen kann, die ihr in unsern Augen von Rechts wegen gebührt. Dies ist festzuhalten bei Beurtheilung der Versuche, die Aristoteles nachher unternimmt, um für die Verfassungswechsel bei einem und demselben Volke Erklärungen in seinen Lebenswechseln zu suchen. Hier verräth sich ein ganz richtiger Einblick in den Zusammenhang zwischen Gesellschaft und Staatsverfassung, aber keineswegs in die elementare Natur der Veränderungen, welche in der ersteren vor sich gehen. Er bleibt da doch bei den äusserlichen Wechseln stehen, die sich auf der Oberfläche spiegeln, in die Tiefe dringt er nicht.

So ist denn eine Bestimmung über den Zeitpunkt, wann, und die Umstände, unter denen ein Volk reif ist zum Antritt seiner vollen Staatshoheit, nicht gefunden, sondern nur gesagt, dass dieser Antritt irgendwo und irgendwann denkbar, möglich und logisch unverwehrbar ist. Wie ernst es aber Aristoteles mit dem Grundsatze selber meint, das zeigt die Erörterung, die nun folgt.

»Hiernach wird sich auch die Frage lösen lassen, welche öffentlichen Rechte sämmtlichen Freigeborenen und Vollbürgern eines Staates eigen sein müssen, die weder durch Reichthum, noch durch innere Vorzüge über den Durchschnitt hervorragen. An den höchsten Ehrenämtern kann man ihnen ohne Gefahr keinen Antheil gewähren — denn sie würden entweder aus Bosheit sündigen oder aus Schwäche fehlen — andererseits hat es fürchterliche Folgen, wenn sie weder rechtlich noch thatsächlich Zutritt haben, denn ein Staat, in dem die Zahl der Recht- und Mittellosen gross ist, ist nothwendig mit Feinden angefüllt. Demgemäss ist unerlässlich, ihnen Antheil an der berathenden und richtenden Gewalt zu eröffnen und darin liegt der Grund, wesshalb in mehreren Gesetzgebungen, wie z. B. der des Solon, ihnen das Recht der Wahl zu den Aemtern und der Rechenschaftsabnahme der Beamten zusteht, ohne dass sie selber wählbar und amtsfähig wären. Denn wo sie als Gesammtheit auftreten, haben sie genügende Einsicht, um im Verein mit den Besseren dem Staate Heilsames zu beschliessen, wie der rohere Nahrungsstoff mit dem geläuterten verbunden, die ganze Speise nahrhafter macht als ein kleines Maass des letzteren allein — wenn auch

jeder Einzelne für sich zum Amt des Meisters durchaus nicht befähigt ist« [1]).

Hier wäre also das Maass der politischen Grundrechte bestimmt, das nach Aristoteles' Ansicht keinem freigeborenen Vollbürger in einem hellenischen Staate versagt werden darf. Die Bekleidung öffentlicher Ehrenämter fordert Bürgschaften persönlicher Unabhängigkeit und geistiger Bildung, die in jedem Staat nur eine Minderheit ausgezeichneter Bürger zu geben vermag. Aber die Entscheidung darüber, ob sie vorhanden sind, wird in die Hände der Gesammtheit gelegt, die ihr Ja durch Wahl, ihr Nein durch Nichtwahl der Bewerber ausdrückt. Desgleichen bildet sie den obersten Gerichtshof, der zu befinden hat darüber, ob der also Gewählte seine Schuldigkeit gethan hat oder nicht, und bei der Rechenschaftsablage nach abgelaufenem Amtsjahr spricht sie ihr Urtheil. In beiden Fällen handelt der Demos als der berechtigte Inhaber der Staatshoheit und das ist nach Aristoteles vollkommen in der Ordnung.

Das Bedenken, das davon hergenommen werden könnte, dass über technische Fragen nur technisch Gebildete, sei es durch Wahl, sei es durch Richterspruch, zu urtheilen berufen wären, während hier das Umgekehrte stattfinde, widerlegt er sofort. Er bleibt bei dem früher aufgestellten Satze, dass in einer Gesammtheit, die nicht jeder Menschenwürde gänzlich entbehrt, jeder Einzelne ein schlechterer Beurtheiler sein mag als der Kenner, alle zusammen aber entweder ein besseres oder wenigstens kein schlechteres Urtheil haben als jener. Er hebt ferner hervor, dass es Arbeiten gibt, über deren Güte der Urheber weder der einzige noch der beste Richter ist, weil es auf ihre Brauchbarkeit für bestimmte Zwecke ankommt und über diese derjenige am Besten urtheilt, der eben den Gebrauch machen soll; wie viel oder wenig er von den Regeln der Fertigung selber versteht, ist dabei einerlei. So wird das Urtheil über die Trefflichkeit eines Hauses nicht dem Erbauer, sondern dem Hausherrn zustehen, der es benutzen

1) p. 1281 b. 21 — (p. 75. 31 —): διὸ καὶ τὴν πρότερον εἰρημένην ἀπορίαν λύσειεν ἄν τις διά τούτων καὶ τὴν ἐχομένην αὐτῆς, τίνων δεῖ κυρίους εἶναι τοὺς ἐλευθέρους καὶ τὸ πλῆθος τῶν πολιτῶν. τοιοῦτοι δ' εἰσὶν ὅσοι μήτε πλούσιοι μήτε ἀξίωμα ἔχουσιν ἀρετῆς μηδέν. τὸ μὲν γὰρ μετέχειν αὐτοὺς τῶν ἀρχῶν τῶν μεγίστων οὐκ ἀσφαλές (διά τε γὰρ ἀδικίαν καὶ δι' ἀφροσύνην τὰ μὲν ἀδικεῖν ἂν τὰ δ' ἁμαρτάνειν αὐτούς). τὸ δὲ μὴ μεταδιδόναι μηδὲ μετέχειν φοβερόν· ὅταν γὰρ ἄτιμοι πολλοὶ καὶ πένητες ὑπάρχωσι, πολεμίων ἀναγκαῖον εἶναι πλήρη τὴν πόλιν ταύτην. λείπεται δὴ τοῦ βουλεύεσθαι καὶ κρίνειν μετέχειν αὐτούς διόπερ καὶ Σόλων καὶ τῶν ἄλλων τινὲς νομοθετῶν τάττουσιν ἐπί τε τὰς ἀρχαιρεσίας καὶ τὰς εὐθύνας τῶν ἀρχόντων, ἄρχειν δὲ κατὰ μόνας οὐκ ἐῶσιν. Nun die bereits oben mitgetheilten Worte.

will, über die Brauchbarkeit eines Steuerruders nicht dem Zimmerer, sondern dem Steuermann, über die Güte einer Mahlzeit dem Gast, nicht dem Koch. Die Klage aber, dass das Wahl- und Prüfungsrecht den Unkundigen ein Uebergewicht gebe über die Staatsmänner von Fach, erledigt sich dadurch, dass diese Rechte ja nicht vom ersten Besten, sondern von ganzen Behörden ausgeübt würden, das eine Mal von der Volksversammlung, das andere Mal von der Bule oder vom Gerichtshof und von jeder dieser Behörden ist der Einzelne eben nur ein für sich bedeutungsloser Bruchtheil. Mit der gesammten Bürgerschaft an solchen Rechten Theil haben, ist etwas Anderes als zum Strategen oder Tamias gewählt werden, was nur Bürgern ersten Ranges zukommt[1]. Man sieht, woher diese Sätze entlehnt sind. Sie stammen aus der Betrachtung des attischen Volksstaates, in dem einerseits die Souverainetät der Gesammtheit in Aemterwahl, Beamtenprüfung und Rechtspflege, andererseits das thatsächliche Vorzugsrecht der reichsten und ausgezeichnetsten Bürger auf die höchsten Ehrenstellen vollständig durchgeführt war. Die Vorstellungen des attischen Staatsrechtes liegen auch den nun folgenden Erörterungen zu Grunde und das in solchem Maasse, dass eine Besprechung des Königthums sich ganz unwillkürlich in eine warme Vertheidigung der Verfassungsgrundsätze der attischen Demokratie verwandelt und mit dem Bekenntniss endet, »in den volkreichen Städten unserer Tage wird nicht leicht eine andere Verfassung mehr möglich sein, als die Volksherrschaft«[2].

Die Rechtsgleichheit aller freigeborenen Bürger bleibt auch für ihn ein ehernes Gesetz. »Der Staat ist die Schule des Mannes«, sagt der Dichter Simonides[3]. Der athenische Staat ist die Schule des Aristoteles gewesen, mehr als er sich selber eingestanden hat. Um des

1) p. 1282. 13 — (p. 77. 1 —): ἀλλ' ἴσως οὐ πάντα ταῦτα λέγεται καλῶς διά τε τὸν πάλαι λόγον, ἂν ᾖ τὸ πλῆθος μὴ λίαν ἀνδραποδῶδες (ἔσται γὰρ ἕκαστος μὲν χείρων κριτὴς τῶν εἰδότων, ἅπαντες δὲ συνελθόντες ἢ βελτίους ἢ οὐ χείρους) καὶ ὅτι περὶ ἐνίων οὔτε μόνον ὁ ποιήσας οὔτ' ἄριστ' ἂν κρίνειεν, ὅσων τἄργα γινώσκουσι καὶ οἱ μὴ ἔχοντες τὴν τέχνην, οἷον οἰκίαν οὐ μόνον ἐστὶ γνῶναι τοῦ ποιήσαντος, ἀλλὰ καὶ βέλτιον ὁ χρώμενος αὐτῇ κρινεῖ (χρῆται γὰρ δ' ὁ οἰκονόμος) καὶ πηδάλιον κυβερνήτης τέκτονος, καὶ θοίνην ὁ δαιτυμὼν ἀλλ' οὐχ ὁ μάγειρος. — καίτοι τῆς μὲν ἐκκλησίας μετέχουσι καὶ βουλεύουσι καὶ δικάζουσιν ἀπὸ μικρῶν τιμημάτων καὶ τῆς τυχούσης ἡλικίας, ταμιεύουσι δὲ καὶ στρατηγοῦσι καὶ τὰς μεγίστας ἀρχὰς ἄρχουσιν ἀπὸ μεγάλων — ἴσως γὰρ ἔχει καὶ ταῦτ' ὀρθῶς· οὐ γὰρ ὁ δικαστὴς οὐδ' ὁ βουλευτὴς οὐδ' ὁ ἐκκλησιαστὴς ἄρχων ἐστίν, ἀλλὰ τὸ δικαστήριον καὶ ἡ βουλὴ καὶ ὁ δῆμος· τῶν δὲ ῥηθέντων ἕκαστος μόριόν ἐστι τούτων.

2) p. 1286 b. 20 — (88. 25): ἐπεὶ δὲ καὶ μείζους εἶναι συμβέβηκε τὰς πόλεις, ἴσως οὐδὲ ῥᾴδιον ἔτι γίνεσθαι πολιτείαν ἑτέραν παρὰ δημοκρατίαν.

3) πόλις ἄνδρα διδάσκει. Plut. an seni sit gerenda respublica. c. 1. (Bergk, Lyr. graeci frgm. 67).

Schutzes der Rechtsgleichheit willen billigt[1] er das Scherbengericht, das er nur noch aus Büchern und von Hörensagen kennt, und von dem wir wissen, dass es einen ganz anderen Zweck gehabt hat. Sein Vertrauen auf volksthümliche Rechtsbildung und Gesetzgebung bleibt unerschütterlich gegen alle Bedenken und Gegengründe aristokratischer und monarchischer Parteimänner. Mit tiefer politischer Einsicht erkennt er in der Fähigkeit zur Berichtigung alten, zur Bildung neuen Rechtes, zur Gesetzgebung mit einem Wort, die eigentliche Lebensprobe der Staaten. Die Idee des Gesetzes ist, dass es Vernunft sei ohne Leidenschaft[2], folglich kommt bei der Auslegung und Umbildung der Gesetze Alles darauf an, dass die Leidenschaft fern gehalten werde und es fragt sich, auf welchem Wege das am chesten möglich ist? Rasch entschlossen antwortet Aristoteles, auf dem Wege der Gesetzgebung durch das Volk und beruft sich dabei auf die alltägliche Erfahrung, d. h. auf das, was in Athen von Rechts wegen seit mehr als hundert Jahren geschehen ist und noch immer geschieht.

»Wo das Gesetz entweder gar nicht oder nicht richtig zu entscheiden vermag, soll da ein Einzelner als der Beste oder soll die Gesammtheit den Ausschlag geben?« fragt Aristoteles und die Antwort: »offenbar die Gesammtheit« geht aus dem Nachfolgenden hervor: »Heutzutage steht es ja so, dass auch, wo es sich um lauter Einzelfragen handelt, Alle zusammentreten, um zu richten, zu berathen und zu entscheiden. Was jeder Einzelne dazu beiträgt, mag ganz nichtig sein, aber ein Staat besteht aus vielen Menschen und wie ein Picknickschmaus besser ist als die schlichte Tafel eines einzigen Wirthes, so urtheilt auch die Masse richtiger als ein Einzelner, er sei wer er wolle. Es kommt hinzu, dass die Gesammtheit verderblichen Einflüssen weniger zugänglich ist; wie eine grosse Wassermenge nicht so leicht zu trüben ist als wenige Tropfen, so ist es auch bei den Menschen. Ein Einzelner wird leicht durch Zorn oder eine andere Leidenschaft überwältigt und dann ist ihm die Unbefangenheit des Urtheils geraubt. Dagegen ist schon ein schweres Stück Arbeit, eine Gesammtheit zur Leidenschaft zu erhitzen und zum Frevel fortzureissen. Unter der Gesammtheit ist hier das Vollbürgerthum der Freigeborenen ver-

1) c. 13. p. 82. 13 ff. (1284. 18 ff.). Athen und Hellas II. 61 ff.

2) p. 1286. 17 — (p. 87. 13 —): κρεῖττον δ' ᾧ μὴ πρόσεστι τὸ παθητικὸν ὅλως ἢ ᾧ συμφυές. τῷ μὲν οὖν νόμῳ τοῦτο οὐχ ὑπάρχει, ψυχὴν δ' ἀνθρωπίνην ἀνάγκη τοῦτ' ἔχειν πᾶσαν. p. 90. 15: ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν.

standen, die sich streng innerhalb der Gesetze halten und nur dort als Gesetzgeber auftreten, wo das vorhandene Recht nothwendig Lücken hat«[1]).

Das Gewicht dieser Sätze, die früher Gesagtes mit Nachdruck wiederholen, liegt auf der Hand. Der Denker, der mit der Romantik gebrochen hat, hat sich auch losgesagt von dem Dünkel der Allwissenheit, der sonst den Philosophen der Schule eigen ist. Nichts war für Platon und seinen Anhang gewisser, als dass der Demos die Souveraineтät der Dummheit und die Herrschaft der Philosophen die Souveraineтät der Weisheit selbst bedeute. Nichts stand ihm fester, als dass, wo in der Demokratie nicht der angeborene Unverstand Alles verdarb, dort mindestens die Leidenschaft alle Dämme durchbrach. Und kein Geringerer als Aristoteles ist es, der keiner Tugend und keiner Einsicht eines einzelnen Menschen, »wer es auch sei«, mehr richtiges Urtheil und besonnenes Maasshalten in Fragen des öffentlichen Rechtes zutraut, als dem versammelten Bürgerthum eines grossen Staates. Die echt athenische Arbeitstheilung zwischen Verwaltung durch Einzelne und Gesetzgebung durch die Gesammtheit hält er dabei unverrückbar fest und immer neu ist er in Wendungen, um die Majestät des Gesetzes zu bezeichnen, das den Staatsgeist darstellt, zwar nicht frei von Mängeln und Lücken, wohl aber frei von Laster und Leidenschaft einzelner Menschen. Gebietet ein Staat über eine Auslese hervorragender Bürger, so macht er sie zu »Wächtern und Dienern des Gesetzes«[2]). Herr aber über das Gesetz ist keiner, auch nicht der Trefflichste von Allen; Staats- und Rechtshoheit ist allein bei der Gesammtheit des ebenbürtigen Bürgerthums, eine Thatsache, die selbst in Aristokratieen und Monarchieen, falls sie überhaupt Rechtsstaaten sind, mittelbar oder unmittelbar durch die That bestätigt wird[3]). Je

1) p. 1286. 24 — (87. 20 —): ὅσα δὲ μὴ δυνατὸν τὸν νόμον κρίνειν ἢ ὅλως ἢ εὖ, πότερον ἕνα τὸν ἄριστον δεῖ ἄρχειν ἢ πάντας; καὶ γαρ νῦν συνιόντες δικάζουσι καὶ βουλεύονται καὶ κρίνουσιν, αὗται δ' αἱ κρίσεις εἰσὶ πᾶσαι περὶ τῶν καθ' ἕκαστον. καθ' ἕνα μὲν οὖν συμβαλλόμενος ὁστισοῦν ἴσως χείρων · ἀλλ' ἐστὶν ἡ πόλις ἐκ πολλῶν, [ὥσπερ ἑστίασις συμφορητὸς καλλίων μιᾶς καὶ ἁπλῆς] · διὰ τοῦτο καὶ κρίνει ἄμεινον ὄχλος πολλὰ ἢ εἷς ὁστισοῦν. ἔτι μᾶλλον ἀδιάφθορον τὸ πολύ · καθάπερ (γὰρ) ὕδωρ τὸ πλεῖον, οὕτω καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὀλίγων ἀδιαφθορώτερον · τοῦ δ' ἑνὸς ὑπ' ὀργῆς κρατηθέντος ἤ τινος ἑτέρου πάθους τοιούτου ἀναγκαῖον διεφθάρθαι τὴν κρίσιν · ἐπεὶ δ' ἔργον ἅμα πάντας ὀργισθῆναι καὶ ἁμαρτεῖν. ἔστω δὲ τὸ πλῆθος οἱ ἐλεύθεροι μηδὲν παρὰ τὸν νόμον πράττοντες, ἀλλ' ἢ περὶ ὧν ἐκλείπειν ἀναγκαῖον αὐτόν.

2) p. 1287. 20 — (90. 3 —): καὶ εἴ τινας ἄρχειν βέλτιον, τούτους καταστατέον νομοφύλακας καὶ ὑπηρέτας τοῖς νόμοις · ἀναγκαῖον γὰρ εἶναί τινας ἀρχάς, ἀλλ' οὐχ ἕνα τοῦτον εἶναι φασι δίκαιον ὁμοίων γε ὄντων πάντων.

3) Dies der wesentlichste Gedankeninhalt der Kapitel 15, 16 und 17 des Buchs.

zahlreicher eine Staatsgemeinde ist, desto weniger wird sie einem Einzelnen oder einer Gruppe von Mitbürgern die Staatshoheit überlassen, desto grösser wird das Maass von politischer Tüchtigkeit und politischem Ehrgeiz sein, das sich über die Glieder der Gesammtheit vertheilt und desshalb gipfelt die Erörterung der Aristokratie in dem Satze: »In den volkreichen Staaten unserer Tage wird eine andere Verfassung als die demokratische nicht leicht mehr haltbar sein«.

II.

Der Staat der besten Menschen und des glückseligen Lebens.

Heerstaat oder Culturstaat? — Die Nachbarschaft des Meeres. — Der Staats- und Herrschaftsberuf des wehrhaften Hellenenthums. — Erzeugung und Erziehung der Bürgerschaft des besten Staates. — Die Glückseligkeit im besten Staat.

§. 1.

Heerstaat oder Culturstaat?

Die Bücher VII. und VIII. der überlieferten, IV. und V. der berichtigten Ordnung enthalten den Theil unseres Textes, zu dem der Leser mit der gespanntesten Neugier übergeht. Denn Alles, was ihm bisher bekannt geworden ist, bildet ja nur die Vorrede zu dem noch Unbekannten, das diese Bücher bringen sollen, jenem besten Staat des Aristotelischen Lehrgebäudes, der bestimmt ist, alle Gebilde hellenischen Denkens und hellenischen Lebens zu verdunkeln. Nach dem strengen Gerichte, das der Stagirit über seine Vorgänger gehalten hat, nach den ernstlichen Bemühungen, die er schon in den drei ersten Büchern gemacht, um eine neue Grundlegung und Läuterung der gesammten Anschauung von Wesen und Zweck des Staates durchzusetzen, müssen wir von dem Inhalt des Abschnittes, in dem er nun zeigen will, dass er Besseres zu bieten habe, als alle Anderen, ganz Ausgezeichnetes erwarten. In solcher Stimmung treten wir an die beiden Bücher heran; aber befriedigt sehen wir uns nicht.

Es ist unleugbar: die beiden Bücher funkeln von Geist und gediegener Weisheit in socialen und politischen Dingen. Der Text ist durchzogen von einer Fülle der feinsten Beobachtungen und der sprechendsten Belege aus der Erfahrungswelt.

Aber Fertiges, Abgerundetes ist nicht geboten, weder im Ganzen, noch im Einzelnen. Im Ganzen nicht, weil die beiden Bücher augenscheinlich ein Torso sind und so wie sie vorliegen, nur Grundzüge, aber keinen Aufbau enthalten, im Einzelnen nicht, weil eine Anzahl wichtiger Vorfragen, die hier gelöst sein müssten, nur angeregt, aber nicht zum Abschluss geführt wird. Die Unfertigkeit des Abschnittes im Ganzen ist längst erkannt. Ihren vermuthlichen Grund kann man sich in verschiedener Weise zurechtlegen. Wenn man in der Politik ein von Aristoteles selber verfasstes Werk sieht, so kann man mit Hildenbrand annehmen, er habe diesen Theil seiner Arbeit sich bis zuletzt vorbehalten und sei an der Vollendung durch den Tod gehindert worden; wenn man, wie wir, in unserem Text eine Zusammenarbeitung aus Zuhörernachschriften erkennt, bei denen vielleicht auch Papiere des Vortragenden selbst benutzt worden sind, so wird man an verloren gegangene Hefte oder an sonst eine Unbill der Zeit denken können, wenn man nicht innere Erklärungsgründe findet; die Thatsache selber bleibt bestehen, wie man auch versuchen mag, sich ihren Ursprung zurechtzulegen.

Stellen wir zunächst an der Hand des Textes fest, was der Staat der besten Menschen und des glückseligen Lebens nach Aristoteles **nicht** sein sollte; was er wirklich zu sein berufen war, wird sich darnach mit ziemlicher Sicherheit angeben lassen, trotzdem in unserem Text ausser vielen Mittelgliedern auch die Krönung des Gebäudes fehlt.

Der beste Staat des Aristoteles sollte nicht sein ein **Lagerstaat** wie **Sparta** und ebensowenig ein **Handels- und Industriestaat** wie **Athen**.

Das sind die beiden Verneinungen, die wir nun aus dem Texte rechtfertigen wollen.

Krieg und Sieg, Herrschaft und Eroberung sind der Güter höchstes nicht; ein Gemeinwesen, dessen Leben aufgeht in diesen Zielen, hat mit dem Ideal echter Staatskunst und edler Staatsgesittung Nichts zu schaffen: das war ein bedeutsamer Ertrag der Auseinandersetzungen im zweiten Buch und das kehrt in unserem Buche mit Nachdruck wieder.

»Diejenigen unter den Hellenen, deren Verfassung heute noch für die beste gilt und diejenigen unter den (theoretischen) Gesetzgebern, welche darnach ihre Staatsgebilde entworfen haben, haben den Zweck alles staatlichen Lebens nicht richtig getroffen und Gesetze wie Erziehung nicht auf die Ausbildung jeder Tugend berechnet, sie sind vielmehr in plumper Weise der Rücksicht auf rein äusserliche Zweck-

mässigkeit und Vortheile dienstbar geworden. In verwandter Richtung bewegen sich einige spätere Schriftsteller, deren Ansicht auf denselben Wahn hinausläuft: als Lobredner der lakedämonischen Verfassung bewundern sie das Ziel des Gesetzgebers, weil er Alles auf Herrschaft und Krieg eingerichtet hat: ein Standpunkt, der logisch immer leicht zu widerlegen war und heutzutage durch die Erfahrung selbst gerichtet ist. Wie die meisten Menschen die Herrschaft über Andere nur lieben, weil sie grossen Vorrath an allen Hilfsmitteln des Glückes gewährt, so scheint auch die Bewunderung, welche Thibron sammt den übrigen Darstellern dieser Verfassung für den Gesetzgeber der Lakonen hegt, nur daher zu rühren, dass dieselben, geschult wie sie waren zu jedem Kampfe, zur Herrschaft über Viele gelangt sind. Seit diese Herrschaft nun aber in unseren Tagen ein Ende genommen hat, ist auch klar, dass die Lakonen mit ihrer Verfassung keineswegs ein glückliches Volk geworden sind und ihr Gesetzgeber folglich das Richtige nicht getroffen hat. Rein lächerlich wäre ja zu sagen: unter treuer Befolgung seiner Gesetze und durch Nichts in ihrem freiem Gebrauch gehindert, haben sie freiwillig einem edleren Leben entsagt« [1]).

Wir begegnen hier von Neuem dem überwältigenden Eindruck, den die Katastrophe Sparta's im Kampfe mit Theben, bei den Unbefangenen unter den hellenischen Denkern hervorgebracht. Im Grunde war von einer »Herrschaft« Sparta's schon seit dem Jahre 394 keine Rede mehr und was Agesilaus seit 387 mit allerhöchster Erlaubniss des Königs von Persien unternahm, um in ganz Hellas Bündnisse zu lösen und schwächere Staaten zu zerschlagen, stellte dennoch keinen Zustand her, der sich entfernt mit den Dekarchieen des Lysander hätte vergleichen lassen. Das neue Seereich der Athener schränkte Sparta seit dem Seesieg von Naxos 376 für immer in die engen Grenzen einer

1) p. 1333 b. 5 — (p. 120. 24 —): οἱ δὲ νῦν ἄριστα δοκοῦντες πολιτεύεσθαι τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν νομοθετῶν οἱ ταύτας καταστήσαντας τὰς πολιτείας, οὔτε πρὸς τὸ βέλτιον τέλος φαίνονται συντάξαντες τὰ περὶ τὰς πολιτείας οὔτε πρὸς πάσας τὰς ἀρετὰς τοὺς νόμους καὶ τὴν παιδείαν, ἀλλὰ φορτικῶς ἀπέκλιναν πρὸς τὰς χρησίμους εἶναι δοκούσας καὶ πλεονεκτικωτέρας. παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ τῶν ὕστερόν τινες γραψάντων ἀπεφήναντο τὴν αὐτὴν δόξαν· ἐπαινοῦντες γὰρ τὴν Λακεδαιμονίων πολιτείαν ἄγανται τοῦ νομοθέτου τὸν σκοπόν, ὅτι πάντα πρὸς τὸ κρατεῖν καὶ πρὸς πόλεμον ἐνομοθέτησεν, ἃ καὶ κατὰ τὸν λόγον ἐστὶν εὐέλεγκτα καὶ τοῖς ἔργοις ἐξελήλεγκται νῦν. ὥσπερ γὰρ οἱ πλεῖστοι τῶν ἀνθρώπων ζητοῦσι τῶν πολλῶν δεσπόζειν, ὅτι πολλὴ χορηγία γίνεται τῶν εὐτυχημάτων, οὕτω καὶ Θίβρων ἀγάμενος φαίνεται τὸν τῶν Λακώνων νομοθέτην καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστος τῶν γραφόντων περὶ (τῆς) πολιτείας αὐτῶν ὅτι διὰ τὸ γεγυμνάσθαι πρὸς τοὺς κινδύνους πολλῶν ἦρχον. καίτοι δῆλον ὡς ἐπειδὴ νῦν γε οὐκέτι ὑπάρχει τοῖς Λάκωσι τὸ ἄρχειν, οὐκ εὐδαίμονες, οὐδ' ὁ νομοθέτης ἀγαθός. ἔτι δὲ τοῦτο γελοῖον εἰ μένοντες ἐν τοῖς νόμοις αὐτοῦ καὶ μηδενὸς ἐμποδίζοντος πρὸς τὸ χρῆσθαι τοῖς νόμοις, ἀποβεβλήκασι τὸ ζῆν καλῶς.

reinen Binnenmacht ein, vorbei war es mit allen Plänen einer neuen Heerfahrt nach Kleinasien, wie sie Agesilaos zu Anfang seiner Regierung als ein »zweiter Agamemnon« unternommen und so kläglich durchgeführt, vorbei mit allen Gedanken an die Erneuerung einer soliden Hegemonie, auch nur auf der Halbinsel selbst, denn nur zum Umsturz, zum frevlen Ueberfall und zu gewissenloser Verletzung von Treue und Glauben erwies sich Agesilaos fähig, nicht aber zum Wiedererwerb gediegener Macht. Nur eine Scheingrösse, nur eine kümmerlich noch gefristete Autorität war's darum, der der Anprall der Schaaren des Pelopidas und Epaminondas ein Ende machte. Nun aber freilich gehörte ein unvergleichliches Maass von Verblendung dazu, um jene Verfassung fernerhin bewunderungswürdig zu finden. Auf den Krieg war sie ausschliesslich angelegt, die Ueberlegenheit der Waffen, die Unbesiegbarkeit der spartanischen Hopliten hatte Alles rechtfertigen müssen, was an diesem Staat der übrigen Welt unnatürlich, an seinen Bürgern ihr widerwärtig und verhasst erschien. Und nun waren Tage gekommen, wo eben der Waffenruhm dieses Kriegsstaates zum Kinderspott geworden, die Phrase von der Stadt, die keiner anderen Mauern als der lebendigen Brustwehr ihrer Bürger bedürfe, von dem unentweihten Strom, in dem nie ein Feind seine Rosse getränkt, erbarmungslos Lügen gestraft war. Begreiflich der Hohn, mit dem Aristoteles auf die Lakonisten von ehedem wie damals heruntersieht und auffällig nur, dass er von ihnen weder Xenophon noch Kritias, sondern nur einen Thibron erwähnt, der wohl als spartanischer Harmost, aber nirgends als ein Schriftsteller über Sparta genannt wird. Sollte Xenophon seinen Staat der Lakedämonier unter diesem angenommenen Namen herausgegeben haben, wie wahrscheinlich die Anabasis auch, als deren Verfasser er in der Hellenischen Geschichte einen Themistogenes von Syrakus[1]) nennt?

Das Gottesgericht, dem die Hoffahrt Spartas verfallen war, erschien dem Aristoteles wie eine Offenbarung des Schicksals, die den Irrthum von Jahrhunderten überführte, den Irrthum nämlich, dass ein Princip, das da ruhte auf Vergewaltigung der Menschennatur, fähig sein könne, auf die Dauer das sturmfreie Bollwerk politischer Macht-

1) Hellen. III, 1. Plut., De gloria Ath. c. 1. p. 423 ed. Didot: Ξενοφῶν μὲν γὰρ αὐτὸς ἑαυτοῦ γέγονεν ἱστορία, γράψας ἃ ἐστρατήγησε καὶ κατώρθωσε καὶ Θεμιστογένη (sc. ἔφη) περὶ τούτων συντετάχθαι τὸν Συρακούσιον, ἵνα πιστότερος ᾖ διηγούμενος ἑαυτὸν ὡς ἄλλον, ἑτέρῳ τὴν τῶν λόγων δόξαν χαριζόμενος. οἱ δ' ἄλλοι πάντες ἱστορικοί, Κλεινόδημοι, Δίυλλοι, Φιλόχορος, Φύλαρχος ἀλλοτρίων ἔργων, ὥσπερ δραμάτων, ὑποκριταὶ etc.

bildung zu sein. Auf Grund der Thatsachen, die unerbittlich in einem Urwald von Selbsttäuschung aufgeräumt, fährt er fort:

»Nicht einmal über die Art der Herrschaft, der ein Gesetzgeber den Vorzug geben soll, zeigt sich diese Richtung wohl berathen; denn eine Herrschaft über Freie ist edler und tugendhafter als die über Sklaven. Und einen Staat darf man nicht darum glücklich preisen, einen Gesetzgeber nicht darum erheben, weil er seine Bürger darauf abgerichtet hat, Andere um ihre Freiheit zu bringen, denn das birgt höchst unheilvolle Folgen in sich. Es ist ja klar, dass dann jeder einzelne mächtige Bürger den Drang in sich verspüren muss, mit allen Kräften seine eigene Vaterstadt zu unterjochen; ein Trachten, das die Lakonen ihrem eigenen König Pausanias so sehr verargen, trotz seiner hohen Würde[1]. Solche Grundsätze sind nicht staatsklug und bei Gesetzen solcher Art kommt weder Segen noch Wahrheit heraus. Der Gesetzgeber muss der Seele der Bürger einen Geist einhauchen, der zwischen dem Heile der Einzelnen und der Wohlfahrt des Ganzen keinen Widerspruch kennt. Die Tüchtigkeit der Waffenführung soll nicht gepflegt werden, um diejenigen leibeigen zu machen, die ein besseres Loos verdient hätten, sondern nur, um einmal selber nicht das Joch Anderer zu tragen, sodann um eine Obergewalt zum Heil der Schwächeren selbst zu erwerben, nicht aber um in Allem despotisch zu gebieten, schliesslich, um denen herrisch zu befehlen, denen die Sklaverei gebührt. Dass mithin der Gesetzgeber bei Ordnung des Kriegswesens wie aller übrigen Verhältnisse, den Genuss der Musse und des Friedens im Auge haben müsse, das leuchtet aus inneren Gründen ein und die Erfahrung der Geschichte bestätigt es. Die meisten Staaten dieser (einseitigen) Richtung sind gesund, so lange sie Krieg führen und gehen unter, sobald sie zur Herrschaft gelangt sind (und nun der Krieg aufhört). Im Frieden verlieren sie die Stählung, wie das Eisen. Die Schuld aber trifft den Gesetzgeber, der sie zu Allem nur nicht zur Kunst der Musse erzogen hat«[2].

---

1) Dies ist ein Irrthum, der auch bei Demosth. c. Neaer. p. 1378. §. 97 vorkommt. Pausanias war nur Vormund des minderjährigen Pleistarchos. Herod. IX. 10. Thuc. 1, 132.

2) p. 1333 b. 25 — (p. 121. 14): οὐκ ὀρθῶς δ᾽ ὑπολαμβάνουσιν οὐδὲ περὶ τῆς ἀρχῆς ἣν δεῖ τιμῶντα φαίνεσθαι τὸν νομοθέτην· τοῦ γὰρ δεσποτικῶς ἄρχειν ἡ τῶν ἐλευθέρων ἀρχὴ καλλίων καὶ μᾶλλον μετ᾽ ἀρετῆς. ἔτι δ᾽ οὐ διὰ τοῦτο δεῖ τὴν πόλιν εὐδαίμονα νομίζειν καὶ τὸν νομοθέτην ἐπαινεῖν, ὅτι κρατεῖν ἤσκησεν ἐπὶ τῷ τῶν πέλας ἄρχειν· ταῦτα γὰρ μεγάλην ἔχει βλάβην. δῆλον γὰρ ὅτι καὶ τῶν πολιτῶν τῷ δυναμένῳ τοῦτο πειρατέον διώκειν, ὅπως δύνηται τῆς οἰκείας πόλεως ἄρχειν· ὅπερ ἐγκαλοῦσιν οἱ Λάκωνες Παυσανίᾳ τῷ βασιλεῖ, καίπερ ἔχοντι τηλικαύτην τιμήν. οὔτε δὴ πολιτικὸς τῶν τοιούτων λόγων καὶ νόμων οὐθεὶς οὔτε

Gewiss wahr und tief gedacht. Der Staat, der unter seines Gleichen das Recht aufs Dasein nur nach dem Schwerte misst, wird seinen eigenen Bürgern nicht verwehren können, ihn selber nur als ein Werk der rohen Willkür und sein Steuerruder als die Beute des stärksten Armes zu betrachten und das Bürgerthum, das Nichts gelernt hat als dem Krieg, dem Raub und der Eroberung zu leben, wird, wenn der Krieg ein Ende hat, weil seiner Alleinherrschaft die Feinde oder seinen Waffen die Kraft abhanden gekommen ist, keinen Lebenszweck mehr haben, als auf der Bärenhaut stumpfen Nichtsthuns und faulen Müssigganges von vergangener Grösse zu träumen. Dann aber wird es zu spät sein, nach Heilmitteln zu suchen gegen die Krankheit eines Friedens, in dem der letzte Rest männlicher Kraft verwest. Es ist wieder ein Zeugniss des gewaltigen Einflusses, den das Geistesleben des attischen Culturstaates auf den zugewanderten Aristoteles geübt, dass er so vollständig von dem kraftstrotzenden aber rohen Barbarenthum der Umgebungen seiner eigenen Heimath sich abwendet, um rückhaltlos die Lebensprobe der Nationen in dem Gebrauch zu erkennen, den sie vom Frieden und der Musse zu machen verstehen. Und es verräth andererseits eine tiefe Einsicht in das Seelenleben der Völker, wenn er darauf besteht, die Fähigkeit edler Musse zu pflegen, setze ein Vermögen an geistigen und sittlichen Gütern voraus, das in ernster Arbeit erworben sein wolle, sich nicht herbeiwinken lasse, wenn es der Augenblick gerade verlange. Mit den Völkern ist es ja, wie mit den Einzelnen. Das rohe Zusammenraffen der Mittel zum Glück macht Keinen glücklich. In der Hetze des Erwerbes um des Erwerbes selber willen verdorrt die Seele und das Ende ist ein Midas, der mitten in seinem Gold geistig verschmachtet. Das Ideal eines Aristoteles kann hier nicht liegen. Ein Culturstaat schwebt ihm vor, der wehrhaft und gedankenreich, gleich stark durch seine Waffen wie seinen Geist, die Kräfte Leibes und der Seele im rechten Gleichgewichte hat und was er hier andeutend darüber sagt, das ist nur eine Umschreibung des schönen

---

ὠφέλιμος οὔτε ἀληθής ἐστιν. ταὐτὰ γὰρ ἄριστα καὶ ἰδίᾳ καὶ κοινῇ τὸν νομοθέτην ἐμποιεῖν δεῖ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων. τήν τε τῶν πολεμικῶν ἄσκησιν οὐ τούτου χάριν δεῖ μελετᾶν, ἵνα καταδουλώσωνται τοὺς ἀναξίους, ἀλλ᾽ ἵνα πρῶτον μὲν αὐτοὶ μὴ δουλεύσωσιν ἑτέροις, ἔπειτα ὅπως ζητῶσι τὴν ἡγεμονίαν τῆς ὠφελείας ἕνεκα τῶν ἀρχομένων, ἀλλὰ μὴ πάντων (πάντως?) δεσποτείας· τρίτον δὲ τὸ δεσπόζειν τῶν ἀξίων δουλεύειν. ὅτι δὲ δεῖ τὸν νομοθέτην μᾶλλον σπουδάζειν ὅπως καὶ τὴν περὶ τὰ πολεμικὰ καὶ τὴν ἄλλην νομοθεσίαν τοῦ σχολάζειν ἕνεκεν τάξῃ καὶ τῆς εἰρήνης, μαρτυρεῖ τὰ γινόμενα τοῖς λόγοις· αἱ γὰρ πλεῖσται τῶν τοιούτων πόλεων πολεμοῦσαι μὲν σώζονται, καταχτησάμεναι δὲ τὴν ἀρχὴν ἀπόλλυνται. τὴν γὰρ βαφὴν ἀφιᾶσιν, ὥσπερ ὁ σίδηρος, εἰρήνην ἄγοντες. αἴτιος δ᾽ ὁ νομοθέτης οὐ παιδεύσας δύνασθαι σχολάζειν.

thukydidischen Satzes: »Wir lieben das Schöne ohne Prunk, wir lieben die Weisheit ohne weibische Schwäche«.

»Das Leben der Einzelnen wie der Gesammtheit, fährt er fort, kann nur ein Ziel haben, und was vom besten Menschen gilt, das muss auch vom besten Staate gelten: es ist also offenbar, dass beide die Tugenden haben müssen, die zur Musse erforderlich sind. Denn, wie schon mehrfach gesagt, der Krieg kann nur da sein um des Friedens, die Unmusse nur um der Musse willen. Brauchbar für Musse und Erholung sind nur die Tugenden, die nicht bloss nach gethaner Arbeit, sondern auch während der Arbeit selber zur Anwendung kommen. Denn bis es gestattet ist, auszuruhen, muss erst eine Fülle unabweisbarer Bedürfnisse befriedigt sein. Darum muss eine Bürgerschaft Kopf und Herz auf dem rechten Flecke haben, männliche Kraft und Ausdauer mit weiser Selbstbeherrschung verbinden. Wie das Sprichwort sagt: »Musse kommt keinem Sklaven zu«. Wer Gefahren nicht wie ein Mann zu bestehen vermag, ist der Sklave jedes Angreifers. Die Zeit der Unmusse fordert männliche Kraft und Ausdauer, die der Musse Weisheit, beide aber und die letztere noch mehr als die erstere Rechtsliebe und maassvollen Sinn. Denn der Krieg zwingt schon an sich zur Selbstbeherrschung und Rechtsachtung (nämlich im eigenen Lager), der Genuss des Erfolges aber und des müssigen Friedens macht leicht übermüthig. Ein hohes Maass von Rechtssinn und Herrschaft über sich selbst ist denen nöthig, die für die Glücklichsten gelten und alle Seligkeit des Daseins geniessen, wie das die Dichter von den Bewohnern der Inseln der Seligen sagen; je grösser die Ueberfülle aller Herrlichkeiten ist, in denen sie leben, desto weiser, maassvoller und gerechter müssen sie sein. Daraus erhellt der Grund, wesshalb ein Staat, der echten Gedeihens und völliger Gesundheit theilhaftig sein will, diese Tugenden besitzen muss. An sich ehrwidrig ist es, wenn man mit Glücksgütern nichts anzufangen weiss, noch mehr, wenn man's im Zustand der Ruhe nicht versteht, sondern nur im Sturm und Drang kriegerischer Spannung eine gewisse Tapferkeit, in Frieden und Ruhe aber eine Sklavenseele an den Tag legt. Desshalb darf die Pflege der Tugend nicht eingerichtet sein wie im Staat der Lakedämonier, die zwar die höchsten Güter nicht anders ansehen als die übrige Welt, aber der irrigen Meinung sind, dass sie durch eine einzige Tugend erworben würden«[1].

1) p. 1334. 11—(p. 122. 8—): ἐπεὶ δὲ τὸ αὐτὸ τέλος εἶναι φαίνεται καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ τοῖς ἀνθρώποις, καὶ τὸν αὐτὸν ὅρον ἀναγκαῖον εἶναι τῷ τε ἀρίστῳ ἀνδρὶ καὶ τῇ ἀρίστῃ πολιτείᾳ, φανερὸν ὅτι δεῖ τὰς εἰς τὴν σχολὴν ἀρετὰς ὑπάρχειν· τέλος γὰρ ὥσπερ εἴρηται

Also — kein Bürgerthum, das ausschliesslich ein stehendes Heerlager bildet, keine Verfassung, die nur auf Krieg und Beute abzweckt, kein Tugendbegriff, der in Vergewaltigung der Heimath und der Fremde aufgeht, kein Staat, der gesund ist im Krieg, krank wird im Frieden und schliesslich nicht einmal mehr zum Kriege taugt: kein Sparta, mit einem Wort soll der Idealstaat des Aristoteles sein. Aber das Athen jener Tage dient ihm auch nicht zum Urbild, wenigstens nicht soweit es der Staat der absoluten Volksherrschaft, das Emporion des Grossgewerbes und des Welthandels ist.

§. 2.

Die Nachbarschaft des Meeres.

Die hellenische Staatslehre betrachtet sonst das Meer mit ähnlichen Empfindungen, wie der richtige Krautjunker unserer Tage die rauchenden Schlote der Fabriken, als den Inbegriff all der Elemente, die sich einer willkürlichen Behandlung von Land und Leuten am eigensinnigsten entziehen. Fern liegt ihr die Anerkennung der geschichtlichen Thatsache, dass, was erst Jonien, dann Unteritalien und schliesslich Hellas die Anfänge menschenwürdiger Gesittung gebracht hat, nicht dem Boden entwachsen, sondern übers Meer gekommen ist und was später das Mutterland an eigenem Wohlstand, eigener Bildung und

πολλάκις, εἰρήνη μὲν πολέμου σχολὴ δ' ἀσχολίας. χρήσιμοι δὲ τῶν ἀρετῶν εἰσὶ πρὸς τὴν σχολὴν καὶ διαγωγήν, ὧν τε ἐν τῇ σχολῇ τὸ ἔργον καὶ ὧν ἐν τῇ ἀσχολίᾳ. δεῖ γὰρ πολλὰ τῶν ἀναγκαίων ὑπάρχειν, ὅπως ἐξῇ σχολάζειν. διὸ σώφρονα τὴν πόλιν εἶναι προσήκει καὶ ἀνδρείαν καὶ καρτερικήν. κατὰ γὰρ τὴν παροιμίαν, οὐ σχολὴ δούλοις, οἱ δὲ μὴ δυνάμενοι κινδυνεύειν ἀνδρείως δοῦλοι τῶν ἐπιόντων εἰσίν. ἀνδρίας μὲν οὖν καὶ καρτερίας δεῖ πρὸς τὴν ἀσχολίαν, φιλοσοφίας δὲ πρὸς τὴν σχολήν, σωφροσύνης δὲ καὶ δικαιοσύνης ἐν ἀμφοτέροις τοῖς χρόνοις καὶ μᾶλλον εἰρήνην ἄγουσι καὶ σχολάζουσιν· ὁ μὲν γὰρ πόλεμος ἀναγκάζει δικαίους εἶναι καὶ σωφρονεῖν, ἡ δὲ τῆς εὐτυχίας ἀπόλαυσις καὶ τὸ σχολάζειν μετ' εἰρήνης ὑβριστὰς ποιεῖ μᾶλλον. πολλῆς οὖν δεῖ δικαιοσύνης καὶ πολλῆς σωφροσύνης τοὺς ἄριστα δοκοῦντας πράττειν καὶ πάντων τῶν μακαριζομένων ἀπολαύοντας, οἷον εἴ τινές εἰσιν, ὥσπερ οἱ ποιηταί φασιν, ἐν μακάρων νήσοις· μάλιστα γὰρ οὗτοι δεήσονται φιλοσοφίας καὶ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης, ὅσῳ μᾶλλον σχολάζουσιν ἐν ἀφθονίᾳ τῶν τοιούτων ἀγαθῶν. διότι μὲν οὖν τὴν μέλλουσαν εὐδαιμονήσειν καὶ σπουδαίαν ἔσεσθαι πόλιν τούτων δεῖ τῶν ἀρετῶν μετέχειν φανερόν. αἰσχροῦ γὰρ ὄντος μὴ δύνασθαι χρῆσθαι τοῖς ἀγαθοῖς, ἔτι μᾶλλον μὴ δύνασθαι ἐν τῷ σχολάζειν χρῆσθαι, ἀλλ' ἀσχολοῦντας μὲν καὶ πολεμοῦντας φαίνεσθαι ἀγαθούς, εἰρήνην δ' ἄγοντας καὶ σχολάζοντας ἀνδραποδώδεις. διὸ δεῖ μὴ καθάπερ ἡ Λακεδαιμονίων πόλις τὴν ἀρετὴν ἀσκεῖν. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ οὐ ταύτῃ διαφέρουσι τῶν ἄλλων, τῷ μὴ νομίζειν ταὐτὰ τοῖς ἄλλοις μέγιστα τῶν ἀγαθῶν, ἀλλὰ τῷ γίνεσθαι ταῦτα μᾶλλον διά τινος ἀρετῆς.

eigener Macht erwarb und behauptete, auf der Herrschaft über das Meer beruhte, mit ihr blühte und mit ihr verfiel. Das Meer mit seinen Küsten und Inseln, mit seinen Landzungen und Häfen, seinen Zugängen und Ausgängen war die Welt des Hellenenthums und wer Herr dieses Meeres war, war auch Herr der Hellenenwelt. An dieser grossen geschichtlichen Thatsache ging die Staatslehre vorüber. Ihr Blick blieb haften am Kleinen und Einzelnen und da erschien ihr freilich des Hässlichen und Widerwärtigen die Fülle. Achtzig Stadien mindestens, meint im vierten Buch der unter Platons Namen überlieferten »Gesetze« der sonderbare »Athener«, müsse einem gesunden Staate das Meer vom Leibe bleiben. »Läge unser Staat unmittelbar an der See, hätte einen guten Hafen und wäre wegen ungenügender Ergiebigkeit des eigenen Bodens auf den Bezug vieler Bedürfnisse aus der Fremde angewiesen, dann bedürfte er eines mächtigen Retters und wahrhaft himmlischer Gesetzgeber, um nicht durch Aufnahme aller möglichen fremden Unsitten sein besseres Selbst zu verlieren: desshalb hat er bei uns als Mittel der Abwehr die achtzig Stadien Entfernung. Für den alltäglichen Bedarf bringt die Nachbarschaft des Meeres einem Lande viel Angenehmes, in Wahrheit ist es ein Gast von sehr bitterem, beissendem Geschmack. Das Krämervolk füllt den Staat mit Schacher und Wucherunfug an, erzeugt in den Geistern ein wetterwendisches, untreues Wesen und macht die Bürgerschaft unverlässig und lieblos gegen sich und Andere«[1]).

Ganz im Einklang mit diesen Anschauungen entwickelt Cicero in einem merkwürdigen Bruchstück seines Werkes über den Staat, wie alle Grösse Roms daher rühre, dass es — nicht an der Mündung des Tiber, sondern ein beträchtliches Stück landeinwärts gegründet worden sei und den Niedergang der Hellenenwelt daher, dass diese so vollständig »meerumschlungen« sei. Die Seenähe, lässt er seinen Scipio entwickeln, bringt den Staaten vielerlei Gefahren, sichtbare und unsichtbare, die nicht minder gross sind als jene. Die ersteren liegen hauptsächlich in der Leichtigkeit unvorhergesehenen Ueberfalls. »Auf dem

1) Legg. IV. 704 D—: εἰ μὲν γὰρ ἐπιθαλαττία τε ἔμελλεν εἶναι καὶ εὐλίμενος καὶ μὴ πάμφορος ἀλλ᾽ ἐπιδεὴς πολλῶν, μεγάλου τινὸς ἔδει σωτῆρός τε αὐτῇ καὶ νομοθετῶν θείων τινῶν, εἰ μὴ πολλά τε ἔμελλεν ἤθη καὶ ποικίλα καὶ φαῦλα ἕξειν τοιαύτη φύσει γενομένη· νῦν δὲ παραμύθιον ἔχει τὸ τῶν ὀγδοήκοντα σταδίων. — πρόσοικος γὰρ θάλαττα χώρᾳ τὸ μὲν παρ᾽ ἑκάστην ἡμέραν ἡδύ, μάλα γε μὴν ὄντως ἁλμυρὸν καὶ πικρὸν γειτόνημα· ἐμπορίας γὰρ καὶ χρηματισμοῦ διὰ καπηλείας ἐμπιπλᾶσα αὐτήν, ἤθη παλίμβολα καὶ ἄπιστα ταῖς ψυχαῖς ἐντίκτουσα, αὐτήν τε πρὸς αὑτὴν τὴν πόλιν ἄπιστον καὶ ἄφιλον ποιεῖ καὶ πρὸς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ὡσαύτως.

Binnenlande kündigt sich das Nahen erwarteter und nicht erwarteter Feinde durch mancherlei Anzeichen, durch sein eigenes Dröhnen und Getöse von selber an. Heranfliegen kann kein Feind zu Lande, ohne dass man erführe, wer und woher er ist. Der schiffbare Feind aber kann zur See früher zur Stelle sein, als irgend Jemand sein Kommen auch nur ahnt. Und wenn er kommt, geht ihm keine Andeutung vorher, wer er ist, woher er kommt, oder auch nur was er will; ja nicht einmal das ist im Voraus irgendwie zu erkennen, ob er Freund sei oder Feind. Dazu kommt aber für alle Seestädte eine grosse Gefahr des sittlichen Verderbnisses. Sie sind in steter Berührung mit neuen Bildern der Sprache und des Lebens; nicht fremde Waaren bloss, auch ausländische Sitten werden eingeführt, dergestalt, dass an den heimischen Zuständen Nichts unversehrt bleiben kann. Die Bewohner solcher Städte haften nicht an ihren Sitzen, auf den Flügeln ihrer Hoffnungen und Entwürfe lassen sie sich weit von ihrer Heimath weg entführen: und wenn sie auch mit dem Leibe an Ort und Stelle bleiben, mit dem Geist schweifen sie doch ruhelos in der Ferne umher.

Nichts hat auf den Sturz der schon lange morsch gewordenen Macht von Karthago und Korinth so entscheidend eingewirkt, als dieser Geist des abenteuernden Umherirrens der Bürger, der sie der Leidenschaft des Handels und der Schifffahrt in die Arme führte, dem Ackerbau aber und dem Waffenthum entfremdete. Viel unheilvolle Verführungen zur Ueppigkeit werden den Staaten vom Meere zugeführt, theils geholt, theils gebracht und der Reiz der Lage selbst bringt viel arglistige Verlockung zu Aufwand und Gelüsten jeder Art.

Was von Korinth gesagt ist, das gilt vielleicht von ganz Griechenland mit voller Wahrheit. Die Inseln schwimmen mit Sitten und Einrichtungen auf bewegten Fluthen. Ganz Griechenland nimmt sich aus wie ein Küstensaum, der an die Welt der Barbaren angewebt ist«[1].

---

1) De Rep. II, 3: primum quod essent urbes maritimae non solum multis periculis oppositae, sed etiam caecis. Nam terra continens adventus hostium non modo exspectatos, sed etiam repentinos, multis indiciis et quasi fragore quodam et sonitu ipso ante denuntiat. Neque vero quisquam potest hostis advolare terra, quin eum non modo esse, sed etiam, quis et unde sit, scire possimus. Maritimus vero ille et navalis hostis ante adesse potest, quam quisquam venturum esse suspicari queat. Nec vero, quum venit, prae se fert, aut qui sit aut unde veniat, aut etiam, quid velit; denique ne nota quidem ulla, pacatus an hostis sit, discerni ac iudicari potest.

c. 4: Est autem maritimis urbibus etiam quaedam corruptela ac demutatio morum: admiscentur enim novis sermonibus ac disciplinis, et importantur non merces solum adventitiae, sed etiam mores; ut nihil possit in patriis institutis manere integrum. Iam qui incolunt eas urbes, non haerent in suis sedibus, sed volucri semper

Diese Betrachtungsweise ist oberflächlich, wie so ziemlich alles geschichtsphilosophische Denken der Alten überhaupt; aber sie dürfte viel tiefer sein, als sie wirklich ist, die Natur der Menschen und der Dinge lässt sich nicht meistern durch solche Bedenken. Vom Schicksal war den Hellenen das Meer zur Heimath gegeben und in ihm hat ihr Genius sein Lebenselement gefunden. Die Grösse, die er auf dieser buntbewegten Bühne entfaltete, konnte nicht ewig dauern: die Hebel der Cultur sind alle zweischneidigen Wesens, und sie entblössen eine fürchterliche Kehrseite, sobald das Gegengewicht der gesunden Volkskraft schwindet und unvermeidlich wird schliesslich dann die Katastrophe. Wäre dieser Sturz ein wirklicher Tod, so beschlösse er wenigstens ein ruhmvolles glanzerfülltes Leben, dessen Gedächtniss unvergänglich ist, aber Culturvölker sterben nicht. Was so aussieht, ist nur ein Wechsel ihres Lebens. Ist ihr Staat dahin, haben sie aufgehört in nationaler Geschlossenheit sich selbst zu leben, dann beginnt ihr Geist ein neues Dasein, das der ganzen Menschheit und der gesammten Nachwelt angehört, der politische Untergang, der Verlust nationaler Eigenart bleibt auch den Völkern nicht erspart, zu deren Natureinfalt zurückzukehren allzeit die Sehnsucht romantischer Gemüther gewesen ist; aber dies Auferstehen zu einem neuen zweiten Leben ist ihnen nicht gewährt.

Aristoteles denkt in dieser Frage nicht wie ein Spekulant von Athen oder Korinth, dessen Kapitalien auf dem Meere schwimmen, auch nicht wie ein Staatsmann vom Schlage des Eubulos, der Politik treibt wie ein Geldgeschäft, aber auch nicht so einseitig weltentfremdet, wie die platonische Richtung und ihre Nachbeter. Er sagt: »Ob enge Verbindung mit der See einer gesunden Staatsordnung Heil oder Unheil bringe, ist eine Frage, über die viel gestritten wird. Zweierlei findet man dabei störend für das Gedeihen gesetzlicher Zustände, einmal das Vertrautwerden mit Menschen, die unter fremden Gesetzen

spe et cogitatione rapiuntur a domo longius: atque etiam quum manent corpore, animo tamen excurrunt et vagantur. Nec vero ulla res magis labefactatam diu et Carthaginem et Corinthum pervertit aliquando, quam hic error ac dissipatio civium, quod mercandi cupiditate et navigandi et agrorum et armorum cultum reliquerant. Multa etiam ad luxuriam invitamenta perniciosa civitatibus suppeditantur mari, quae vel capiuntur, vel importantur: atque habet etiam amoenitas ipsa vel sumptuosas vel desidiosas illecebras multas cupiditatum. Et quod de Corintho dixi, id haud scio an liceat de cuncta Graecia verissime dicere. — Quid dicam insulas Graeciae? quae fluctibus cinctae natant paene ipsae simul cum civitatum institutis et moribus. — Ita barbarorum agris quasi attexta quaedam videtur ora esse Graeciae.

und Sitten erwachsen sind und sodann die Gefahr der Uebervölkerung: denn ein Handel, der Ausfuhr und Einfuhr über See treibt, zieht eine Menge Geschäftsleute heran und das hält man für eine Gefährdung des edlen Bürgerlebens. Wäre dieser Uebelstand abzustellen, so läge offenbar in der Nachbarschaft des Meeres für Land und Leute eine werthvolle Bürgschaft der äusseren Sicherheit wie der Zufuhr des Lebensbedarfs. Um Kriegsgefahr leichter zu überwinden, muss es einem Staate möglich sein, sich auf beiden Wegen, zu Wasser und zu Lande, zur Wehr zu setzen; Angriffe aber durch Gegenangriffe zu vergelten, wird, wenn es in doppelter Weise nicht geschehen kann, auf dem einen von beiden Wegen nur denen am Besten gelingen, denen der eine wie der andere offen steht. Ein entschiedener Vortheil liegt auch darin, dass, was auf eigenem Boden nicht gedeiht, von Auswärts bezogen und dafür der Ueberschuss der heimischen Erzeugnisse abgegeben werden kann. Ein solcher Austausch für den eigenen Bedarf ist einem Staate nöthig, nicht aber ein Zwischenhandel für Andere. Eine Bevölkerung, die in ihrer Mitte einen Markt aufschlägt für alle Welt, thut es zur Vermehrung ihrer Einkünfte; von solcher Gewinnsucht aber soll ein Staat sich frei halten und darum keinen Stapelplatz dieser Art errichten. Der Augenschein lehrt nun in vielen Ländern und Städten, dass Häfen und Rheden eine sehr günstige Lage haben können, so günstig, dass sie der Stadt weder zu nahe noch zu fern liegen, sondern durch Mauern und ähnliche Bollwerke von dieser beherrscht werden und in dem Falle kommt einem Staate Alles zu Gute, was die Verbindung mit der See an Vortheilen nur irgend gewähren kann, während es der Gesetzgebung nicht schwer fällt, alle Nachtheile abzuwehren, indem sie fest bestimmt, wie weit der Verkehr gehen darf, wie weit nicht« 1).

1) p. 1327. 10—(p. 104. 7—): περὶ δὲ τῆς πρὸς τὴν θάλατταν κοινωνίας, πότερον ὠφέλιμος ταῖς εὐνομουμέναις πόλεσιν ἢ βλαβερά, πολλοὶ τυγχάνουσιν ἀμφισβητοῦντες. τό τε γὰρ ἐπιξενοῦσθαί τινας ἐν ἄλλοις τεθραμμένους νόμοις ἀσύμφορον εἶναί φασι πρὸς τὴν εὐνομίαν, καὶ τὴν πολυανθρωπίαν· γίνεσθαι μὲν γὰρ ἐκ τοῦ χρῆσθαι τῇ θαλάττῃ διαπέμποντας καὶ δεχομένους ἐμπόρων πλῆθος, ὑπεναντίαν δ' εἶναι πρὸς τὸ πολιτεύεσθαι καλῶς· ὅτι μὲν οὖν, εἰ ταῦτα μὴ συμβαίνει, βέλτιον καὶ πρὸς ἀσφάλειαν καὶ πρὸς εὐπορίαν τῶν ἀναγκαίων μετέχειν τὴν πόλιν καὶ τὴν χώραν τῆς θαλάττης, οὐκ ἄδηλον. καὶ γὰρ πρὸς τὸ ῥᾷον φέρειν τοὺς πολέμους εὐβοηθήτους εἶναι δεῖ κατ' ἀμφότερα τοὺς σωθησομένους, καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν· καὶ πρὸς τὸ βλάψαι τοὺς ἐπιτιθεμένους, εἰ μὴ κατ' ἄμφω δυνατόν, ἀλλὰ κατὰ θάτερον ὑπάρξει μᾶλλον ἀμφοτέρων μετέχουσιν. ὅσα τ' ἂν μὴ τυγχάνῃ παρ' αὐτοῖς ὄντα, δέξασθαι ταῦτα καὶ τὰ πλεονάζοντα τῶν γενομένων ἐκπέμψασθαι τῶν ἀναγκαίων ἐστίν· αὑτῇ γὰρ ἐμπορικήν, ἀλλ' οὐ τοῖς ἄλλοις δεῖ εἶναι τὴν πόλιν. οἱ δὲ παρέχοντες σφᾶς αὐτοὺς πᾶσιν ἀγορὰν προσόδου χάριν ταῦτα πράττουσιν. ἣν δὲ μὴ δεῖ πόλιν τοιαύτης μετέχειν πλεονεξίας, οὐδ' ἐμπόριον δεῖ κεκτῆσθαι τοιοῦτον. ἐπεὶ δὲ καὶ νῦν ὁρῶμεν πολλαῖς ὑπάρχειν καὶ χώραις καὶ πόλεσιν ἐπίνεια καὶ λιμένας εὐφυῶς κείμενα πρὸς τὴν

Die Entscheidung, die Aristoteles in der bekannten Streitfrage fällt, lautet also: die Nachbarschaft des Meeres hat unschätzbare Vortheile für das äussere und innere Wohlbefinden eines Staates, die auf keinem anderen Wege zu haben wären, gegen die Nachtheile aber, die unleugbar damit verbunden sind, gibt es, wie die Erfahrung lehrt, Mittel des vorbeugenden Schutzes und unter der Bedingung, dass die Anwendung dieser Mittel gesichert sei, ist für jede Staatsgemeinde, die nicht im Winkel verkümmern will, die Verbindung mit dem Meere eine Quelle der Macht nach Aussen und des Gedeihens nach Innen. Und auf die Macht dem Auslande gegenüber legt doch auch Aristoteles Werth. Er fügt hinzu: »Seemacht zu besitzen bis zu einer gewissen Grenze, ist unzweifelhaft ein ganz ausserordentliches Glück. Nicht bloss um seiner selbst, sondern auch um seiner Nachbarn willen muss ein Staat den Einen Furcht einflössen, den Anderen Hilfe bringen können, wie zu Lande, so auch zur See. Grösse und Umfang dieser Machtbildung bestimmt sich nach dem Lebensberuf eines Staates. Ist der auf Hegemonie und wehrhaftes Auftreten angelegt, so muss er auch eine Seemacht haben, die ihn zum Handeln befähigt. Das Schiffervolk braucht der Stadt darum keine Uebervölkerung zu verursachen; denn Theilnahme am Bürgerrecht muss ihm versagt bleiben. Die bewaffnete Bemannung der Flotte muss aus freien Landtruppen bestehen, diesen aber kommt auch die Herrschaft über die dienende Mannschaft zu; wo an Periöken und Bauern kein Mangel ist, da muss auch an Matrosen Ueberfluss sein. Wir sehen das ja auch in der Wirklichkeit, z. B. an der Stadt Heraklea (am Pontos), denn diese Stadt rüstet viele Kriegsschiffe (mit unterthänigen Mariandynern) aus und gebietet dabei über einen viel bescheideneren Umkreis als manche andere«[1]).

πόλιν, ὥστε μήτε τὸ αὐτὸ νέμειν ἄστυ μήτε πόρρω λίαν, ἀλλὰ κρατεῖσθαι τείχεσι καὶ τοιούτοις ἄλλοις ἐρύμασι· φανερὸν ὡς εἰ μὲν ἀγαθόν τι συμβαίνει γίνεσθαι διὰ τῆς κοινωνίας αὐτῶν, ὑπάρξει τῇ πόλει τοῦτο τὸ ἀγαθόν, εἰ δέ τι βλαβερόν, φυλάξασθαι ῥάδιον τοῖς νόμοις φράζοντας καὶ διορίζοντας, τίνας οὐ δεῖ καὶ τίνας ἐπιμίσγεσθαι δεῖ πρὸς ἀλλήλους.

1) p. 1327 b. 1 — (p. 105. 4 —): περὶ δὲ τῆς ναυτικῆς δυνάμεως, ὅτι μὲν βέλτιστον ὑπάρχειν μέχρι τινὸς πλήθους, οὐκ ἄδηλον· οὐ γὰρ μόνον αὐτοῖς ἀλλὰ καὶ τῶν πλησίον τισὶ δεῖ καὶ φοβεροὺς εἶναι καὶ δύνασθαι βοηθεῖν, ὥσπερ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν. περὶ δὲ πλήθους ἤδη καὶ μεγέθους τῆς δυνάμεως ταύτης πρὸς τὸν βίον ἀποσκεπτέον τῆς πόλεως· εἰ μὲν γὰρ ἡγεμονικὸν καὶ πολεμικὸν ζήσεται βίον, ἀναγκαῖον καὶ ταύτην τὴν δύναμιν ὑπάρχειν πρὸς τὰς πράξεις σύμμετρον· τὴν δὲ πολυανθρωπίαν τὴν γενομένην περὶ τὸν ναυτικὸν ὄχλον οὐκ ἀναγκαῖον ὑπάρχειν ταῖς πόλεσιν· οὐδὲν γὰρ αὐτοὺς μέρος εἶναι δεῖ τῆς πόλεως. τὸ μὲν γὰρ ἐπιβατικὸν ἐλεύθερον καὶ τῶν πεζευόντων ἐστίν, ὃ κύριόν ἐστι καὶ κρατεῖ τῆς ναυτιλίας· πλήθους δὲ ὑπάρχοντος περιοίκων καὶ τῶν τὴν χώραν γεωργούντων, ἀφθονίαν ἀναγκαῖον εἶναι καὶ ναυτῶν. ὁρῶμεν δὲ καὶ τοῦτο καὶ νῦν ὑπάρχειν τισίν, οἷον τῇ πόλει τῶν Ἡρακλεωτῶν· πολλὰς γὰρ ἐκπληροῦσι τριήρεις κεκτημένοι τῷ μεγέθει πόλιν ἑτέρων ἐμμελεστέραν.

Man sieht, wie sich Aristoteles von den radikalen Theoretikern unterscheidet. Diese sagten: Fort von der See, sie macht die Menschen unterthan dem Gewoge ewiger Veränderung. Er aber sagt: Nehmen wir, was die Natur dem Hellenenthum bescheert, nur machen wir es dienstbar dem überlegten Willen, den höheren Zwecken unseres Staates. Es war ein Irrthum, wenn Jene glaubten, das Element gebe den Völkern die Richtung des Lebens gegen oder ohne ihren Willen. Welch eine Seemacht hätte dann Böotien werden müssen! Als der geniale Epaminondas zu den schwerfälligen Landratten seiner Heimath sagte: Was hilft uns die Hegemonie zu Lande, sind wir nicht auch Herren der See! Wohlan, verpflanzen wir die Propyläen Athens auf die Zinnen unserer Kadmea! — und nun mit einer auf Böotischen Werften eilfertig errichteten Kriegsflotte von 100 Dreideckern ins Meer stach, um das attische Seereich von Euboa bis Byzanz in ein thebanisches zu verwandeln, da fiel es diesem Volk wie Schuppen von den Augen und es entdeckte mit unsagbarer Ueberraschung, dass Mutter Natur ihm ein Land gegeben, geschaffen wie kein zweites, um Seefahrt zu treiben und Seeherrschaft zu erwerben. Ephoros ist's, der dieser Entdeckung in einem von Strabon aufbewahrten merkwürdigen Bruchstück seiner »Historien« Ausdruck gegeben, dann aber auch sogleich eingestanden hat, dass nicht die Natur es ist, die den Völkern ihre Geschichte macht, sondern ihr eigener Geist und ihr eigener Wille. »Böotien, sagt er, ist das einzige Land, das drei Meere zu Grenznachbarn hat; es ist reich an Hafenbuchten. Im krissäischen und korinthischen Golfe nimmt es Alles auf, was aus Italien, Sikelien und Libyen herangeführt wird. Euböa gegenüber spaltet sich sein Küstenland mit dem Euripos in zwei Abschnitte, dem einen gehören Aulis und die Gegend von Tanagra, dem anderen Salganeus und Anthedon an, in einem mündet die Seestrasse nach Aegypten, Kypros und den Inseln, im anderen die nach Makedonien, nach der Propontis und dem Hellespont. Euböa aber ist durch den Euripos zu einem Bestandtheil von Böotien gemacht, so eng ist er und so nahe überdies verbunden durch eine zwei Joch breite Brücke. Welch eine Lage, welch eine Anweisung auf Hegemonie! Leider fehlte der Geist, die Bildung, die Schule, um von solcher Gunst den rechten Gebrauch zu machen. Selbst wenn sich einmal Häupter fanden, die der Erfolg emportrug, hatte die Grösse doch keinen Bestand. Epaminondas hat's bewiesen. Kaum war er todt, da starb auch die Hegemonie der Thebaner, nachdem sie die Macht eben kosten gelernt. Das kommt davon, wenn ein Volk Nichts gibt auf den Geist und die Kunst, mit Menschen

umzugehen und Alles erwartet von der blossen Tapferkeit«[1]). Das ist ein Beispiel von der Nichtigkeit jener mechanischen Geschichtserklärung, die, wenn ein arbeitsames, hochstrebendes, thatkräftiges Volk die Ungunst der Natur überwunden und ihre Gunst sich dienstbar gemacht hat, aus der letzteren nachträglich folgern will, dass Alles so habe kommen müssen. Was hätten einem Volk bewaffneter, unwissender Müssiggänger, das mit seinen drei Seestrassen und der grossen Zahl seiner natürlichen Ankerplätze Nichts anzufangen wusste, die Töpfererde von Kolias und die Marmorblöcke des Pentelikon genützt? Was wäre aus Attika geworden mit seinen öden Haiden und wasserlosen Bächen, wenn es den Oelbaum nicht selber pflanzte, in dem Pisistratos das natürliche Gewächs für dies Erdreich erkannte, wenn der geniale Themistokles ihm nicht im Piräeus den natürlichen Hafen und in den hölzernen Mauern die Hebel seiner Grösse wies, wenn in seinem Volk der Geist nicht war, der die todten Schätze der Natur lebendig macht und ihrem Widerwillen abtrotzt, was sie nur der ehernen Beharrlichkeit endlich gewährt? Es war ein löbliches Beginnen, als Montesquieu auf die historischen Einflüsse von Klima und Bodenbeschaffenheit hinwies, und es ist durchaus in der Ordnung, wenn die Geschichtsschreibung unserer Tage an dem Körperbau des physischen Lebens historischer Völker nicht mehr gedankenlos vorübergeht wie ehedem. Aber vor dem Materialismus der Geschichtserklärung muss man warnen, der auf die Völker wie auf die Einzelnen das für beide gleich falsche Wort anwenden will: »der Mensch ist, was er isst«. Man versuche nur die Geschichte Karthagos physikalisch zu erklären aus der libyschen Küste, an die sie ihre Stadt hingebaut haben wie

1) Strabo IX. p. 614 (Müller I, 254. frgm. 67): Ἔφορος δὲ καὶ ταύτῃ κρείττω τὴν Βοιωτίαν ἀποφαίνει τῶν ὁμόρων ἐθνῶν· καὶ ὅτι μόνη τριθάλαττός ἐστι· καὶ λιμένων εὐπορεῖ πλειόνων· ἐπὶ μὲν τῷ Κρισσαίῳ κόλπῳ καὶ τῷ Κορινθιακῷ τὰ ἐκ τῆς Ἰταλίας καὶ Σικελίας καὶ τῆς Λιβύης δεχομένη· ἐπὶ δὲ τῶν πρὸς Εὔβοιαν μερῶν ἐφ᾽ ἑκάτερα τοῦ Εὐρίπου σχιζομένης τῆς παραλίας, τῇ μὲν ἐπὶ τὴν Αὐλίδα καὶ τὴν Ταναγρικήν, τῇ δ᾽ ἐπὶ τὸν Σαλγανέα καὶ τὴν Ἀνθηδόνα, τῇ μὲν εἶναι συνεχῆ τὴν κατ᾽ Αἴγυπτον καὶ Κύπρον καὶ τὰς νήσους θάλασσαν· τῇ δὲ τὴν κατὰ Μακεδόνας καὶ τὴν Προποντίδα καὶ τὸν Ἑλλήσποντον. Προστίθησι δὲ καί, ὅτι τὴν Εὔβοιαν τρόπον τινὰ μέρος αὐτῆς πεποίηκεν ὁ Εὔριπος, οὕτω στενὸς ὤν, καὶ γεφύρᾳ συνεζευγμένος πρὸς αὐτὴν διπλέθρῳ. Τὴν μὲν οὖν χώραν ἐπαινεῖ διὰ ταῦτα, καί φησι πρὸς ἡγεμονίαν εὐφυῶς ἔχειν· ἀγωγῇ δὲ καὶ παιδείᾳ μὴ χρησαμένους, ἐπεὶ μηδὲ τοὺς ἀεὶ προισταμένους αὐτῆς, εἰ καί ποτε κατώρθωσαν, ἐπὶ μακρὸν τὸν χρόνον συμμεῖναι καθάπερ Ἐπαμεινώνδας ἔδειξε· τελευτήσαντος γὰρ ἐκείνου τὴν ἡγεμονίαν ἀποβαλεῖν εὐθὺς τοὺς Θηβαίους [συνέβη], γευσαμένους αὐτῆς μόνον· αἴτιον δὲ εἶναι· τὸ λόγων καὶ ὁμιλίας τῆς πρὸς ἀνθρώπους ὀλιγωρῆσαι, μόνης δ᾽ ἐπιμεληθῆναι τῆς κατὰ πόλεμον ἀρετῆς. Vgl. Schäfer, Demosthenes I, 104 ff.

ein Schwalbennest, die Weltherrschaft Roms zurückzuführen auf seine Wiege in der Sumpfebene des Tiber, und die Geschichte des Hohenzollernstaates auf die Sanddünen der Mark Brandenburg und man hat den Widersinn solch kümmerlicher Weisheit handgreiflich vor Augen. Die grossen Völker der Geschichte sind lauter Emporkömmlinge, die im Kampf ums Dasein mit ungeheuren Anstrengungen den Sieg davon getragen haben und die grossen Männer sind es nicht minder, einerlei, ob sie im Palast oder in der Hütte geboren sind, ob sie den Kampf schon als Knaben oder erst als Männer begonnen haben. Erspart blieb er ihnen nicht.

Aristoteles hat ein Gefühl davon, dass das Dichterwort von dem Ruhm, der nur den Schweiss redlicher Anstrengung belohnt, auch von den Völkern gilt und dass Werth und Unwerth der Elemente, welche ihnen die Natur gewährt oder versagt, gemessen werden muss nach der Kraft, die der Menschenwille in der Beherrschung der einen, in dem Erwerb der anderen entwickelt. Die abstracte Staatslehre sah in jeder Verbindung mit der See eine Quelle des Unheils und der Zerrüttung, Aristoteles erkennt in ihr eine Quelle des Heils, wo immer ein Volk den rechten Gebrauch davon zu machen weiss, des Heils nach Innen, aber auch des Heils nach Aussen, d. h. der Macht, und für diese zeigt er sich hier empfänglicher als das nach manchen anderen Stellen seines Buches scheinen mag.

Es ist wahr, seine Begriffe von Bürgerrecht und Bürgerfreiheit vertragen sich schlecht mit einem Grossstaat, wie wir ihn verstehen würden, eher schon mit der Idee des attischen Volksstaates unter Abzug seiner nach aristotelischer Ansicht verderbten Elemente; in keinem Falle aber ist sein Ideal ein blosser Inselstaat rein philosophischer Selbstbeschauung, trotz des Nachdrucks, den er auf das Freiheitsrecht des »beschaulichen« Bürgerlebens legt. Er verlangt für seinen Staat, wie wir oben sahen, die Bürgschaften der Macht, der Unabhängigkeit, ja selbst der Herrschaft. Sein Staat soll stark, wehrhaft, kriegstüchtig sein, nicht bloss zur Nothwehr, auch zum Gebieten über Schwächere zu deren eigenem Heil, wie zur Unterwerfung derer, die der Freiheit nicht fähig noch würdig sind[1], d. h. der Barbaren, die er früher schon als geborene Sklavenseelen bezeichnet, deren Naturzustand er in der Leibeigenschaft zum Frommen der Hellenen erkannt hat.

Dies offenbart sich besonders schlagend in der Stelle, die nun

1) S. S. 190.

folgt, in der er sich ausspricht über die Nationalität des auserwählten Volkes echter Staatsgesittung.

§. 3.

Der Staats- und Herrschaftsberuf des wehrhaften Hellenenthums.

»Aus welcher Volksart die Bürgerschaft des besten Staates gebildet sein muss, sagt er, das ergibt sich bei einem vergleichenden Blicke auf die namhaftesten Staaten der Hellenen und die Völker, die den übrigen Erdkreis bewohnen. Die Bewohner kalter Gegenden und des (nördlichen, nicht hellenischen) Europa sind voll Muthes, aber sie entbehren der Einsicht und des Kunsttriebes, darum behaupten sie leichter ihre Unabhängigkeit, aber sie sind nicht tauglich zum Bürgerleben im Staat und ausser Stande, ihre Nachbarn zu beherrschen. Die Völker Asiens haben Anlage zur Einsicht und zur Kunstfertigkeit, aber der Muth geht ihnen ab; desshalb haben sie Fremde zu Herren und leben in ewiger Knechtschaft. Anders das Geschlecht der Hellenen. Wie es räumlich eine Mittelstellung einnimmt, so steht es auch geistig zwischen beiden. Mit seinem kriegerischen Muthe steht im Gleichgewicht der Reichthum seiner Geistesgaben. Desshalb steht es fest in seiner Freiheit, geniesst der besten Verfassungen und kann die Welt beherrschen, wenn ihm die Bildung einer Staatsmacht gelingt« [1]).

Was aus dieser merkwürdigen Stelle gefolgert werden kann zur Beantwortung der Frage, wie Aristoteles über Makedonien als streitbare Vormacht von Hellas gegen die Barbaren gedacht, wird uns in einer späteren Betrachtung beschäftigen. Unabhängig davon kann hier schon gesagt werden: Die Eigenart hellenischen Wesens ist hier mit vollendeter Wahrheit getroffen. Sie besteht in der Verbindung von

---

1) p. 1327 b. 19 — (p. 105. 24 —): ποίους δέ τινας τὴν φύσιν εἶναι δεῖ — σχεδὸν δὴ κατανοήσειεν ἄν τις τοῦτό γε, βλέψας ἐπί τε τὰς πόλεις τὰς εὐδοκιμούσας τῶν Ἑλλήνων καὶ πρὸς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην, ὡς διείληπται τοῖς ἔθνεσιν. τὰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ψυχροῖς τόποις ἔθνη καὶ τὰ περὶ τὴν Εὐρώπην θυμοῦ μέν ἐστι πλήρη, διανοίας δὲ ἐνδεέστερα καὶ τέχνης· διόπερ ἐλεύθερα μὲν διατελεῖ μᾶλλον, ἀπολίτευτα δὲ καὶ τῶν πλησίον ἄρχειν οὐ δυνάμενα. τὰ δὲ περὶ τὴν Ἀσίαν διανοητικὰ μὲν καὶ τεχνικὰ τὴν ψυχήν, ἄθυμα δέ· διόπερ ἀρχόμενα καὶ δουλεύοντα διατελεῖ. τὸ δὲ τῶν Ἑλλήνων γένος ὥσπερ μεσεύει κατὰ τοὺς τόπους, οὕτως ἀμφοῖν μετέχει· καὶ γὰρ ἔνθυμον καὶ διανοητικόν ἐστιν· διόπερ ἐλεύθερόν τε διατελεῖ καὶ βέλτιστα πολιτευόμενον καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων, μιᾶς τυγχάνον πολιτείας.

Eigenschaften, die anderwärts getrennt vorhanden sind und in der Mehrzahl der Fälle überhaupt einander fliehen als feindliche Gegensätze. Das Hellenenthum vereinigt den kriegerischen Muth der Naturvölker mit der Geistesbildung und Kunstpflege der Culturvölker. Der Freiheit, die die Einen mit roher Kraft beschirmen und die den Anderen im entnervenden Lebensgenuss verloren geht, haben sie im wehrhaften Rechtsstaat ein wetterhartes Obdach gebaut und unter seinem Schutze finden alle Schätze einer reichen Kunst- und Geistesbildung sich friedlich zusammen mit den Mitteln gebietender Macht und beherrschender Grösse. An den Beruf hellenischer Geistesart zur Herrschaft über Alles, was weder seiner Cultur noch seinen Waffen gewachsen ist, hat Aristoteles festen Glauben; das geht aus dieser Stelle hervor, wenn man auch Zweifel haben kann über die Art, wie er sich diesen Beruf mag verwirklicht gedacht haben.

Unter den Hellenen selbst findet er nicht überall das Gleichgewicht von Geistes- und Waffenkraft, das ihm als höchste Blüthe der Entwickelung dieses Stammes vorschwebt. Die Einen, sagt er, sind einseitig nach dieser oder jener Richtung, bei den Anderen aber findet allseitige Verbindung beider Vermögen statt, und klar ist, dass der Gesetzgeber des echten Tugendstaates seine Bevölkerung dem Kreise von Menschen entnehmen muss, in dem die Gaben der Einsicht und der tapferen Mannheit einander ebenbürtig sind [1]).

Wir begegnen hier von Neuem dem Geistesverwandten des Thukydides. Was dieser an dem Athen des Perikles einzig und unvergleichlich findet, das bezeichnet Aristoteles als Ideal hellenischen Lebens überhaupt. Das Athen des Eubulos und Demosthenes zeigt es seiner Auffassung in der alten Reinheit nicht mehr, aber die physischen wie die psychischen Elemente sind noch vorhanden und der Neubau, den er vorhat, kann nirgends verleugnen, dass ihm die Läuterung und Verklärung des echt attischen Staats- und Culturgedankens vorschwebt und vorschweben muss, weil die Idee des Hellenenthums selbst sich eben nur auf diesem Boden vollständig ausgelebt.

Ist die hellenische Nationalität allein befähigt, den Seelenadel zu erzeugen, dessen die Bürgerschaft des besten Staates bedarf, so ist auch ausgesprochen: die Naturnothwendigkeit der Sklaverei, der Ausschluss aller Lohnarbeiter aus dem Bürgerverband,

1) p. 1327 b. 33 (p. 106. 6): τὴν αὐτὴν δ' ἔχει διαφορὰν καὶ τὰ τῶν Ἑλλήνων ἔθνη πρὸς ἄλληλα· τὰ μὲν γὰρ ἔχει τὴν φύσιν μονόκωλον, τὰ δὲ εὖ κέκραται πρὸς ἀμφοτέρας τὰς δυνάμεις ταύτας· φανερὸν τοίνυν ὅτι δεῖ διανοητικοὺς τε εἶναι καὶ θυμοειδεῖς τὴν φύσιν τοὺς μέλλοντας εὐαγώγους ἔσεσθαι τῷ νομοθέτῃ πρὸς τὴν ἀρετήν.

das alleinige Bürgerrecht der frei geborenen und in freier Musse lebenden Hellenen.

Aristoteles sagt: »Wir suchen die vollkommenste Staatsverfassung, darunter verstehen wir die, in welcher ein Gemeinwesen sich des höchsten Maasses der Glückseligkeit erfreut, die Glückseligkeit aber ist undenkbar ohne Tugend, so ergibt sich, dass in dem Staat, der die schlechthin beste Verfassung und lauter unbedingt rechtschaffene Männer besitzt, die Bürger weder Handarbeit noch Kramhandel treiben dürfen; denn unedel ist solche Lebensweise und der Tugendpflege entgegen. Nicht einmal Ackerbau steht ihnen an, denn Musse ist unentbehrlich, wo Tugend erwachsen und die Verwaltung der Staatsgeschäfte gedeihen soll«[1].

Den Gedankengang, der in diesem Satze gipfelt, wird Aristoteles nicht müde, immer von Neuem zu wiederholen; wir haben ihn bei verschiedenen Anlässen mehr als genügend kennen gelernt. Die Unentbehrlichkeit eines Unterbaues von »Leibeigenen, Barbaren und Periöken«, welche den Acker bestellen, Gewerbe und Handel treiben, bildet ebensosehr ein Grundelement seiner Staatsanschauung, als die gleichmässige Tugendfähigkeit aller Vollbürger im idealen Rechtsstaat. Ungelöst aber bleibt auch hier die Frage, wie die arbeitende Bevölkerung zu behandeln sei, damit sie den Staat nicht als einen Feind betrachte. Auf Grund anderer Stellen könnte man vielleicht annehmen, dass sie Aristoteles mit den Scheinrechten der Theilnahme an Wahlen und Volksversammlungen abzufinden gedachte; das würde aber immer voraussetzen, dass sie Bürger wären und diese Eigenschaft wird ihnen ja hier ausdrücklich versagt.

Die Bürgerschaft selbst bildet eine engverwachsene Einheit, aber nicht in dem mechanischen Sinne Platons, der Familie, Eigenthum, Persönlichkeit dem Staate opfert. Die Güter sind hier nicht gemeinsam, aber »sie sollen gemeinsam werden durch freundschaftliche Mittheilung und kein Bürger soll des nothwendigsten Lebensunterhaltes entbehren«[2]. Und dazu empfiehlt sich als ein sicheres Mittel die Einrichtung der Mahlgenossenschaften der Syssitien.

1) p. 1328 b. 34 — (p. 108. 26 —): ἐπεὶ δὲ τυγχάνομεν σκοποῦντες περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας, αὕτη δ᾽ ἐστὶν καθ᾽ ἣν ἡ πόλις ἂν εἴη μάλιστ᾽ εὐδαίμων, τὴν δ᾽ εὐδαιμονίαν ὅτι χωρὶς ἀρετῆς ἀδύνατον ὑπάρχειν εἴρηται πρότερον, φανερὸν ἐκ τούτων ὡς ἐν τῇ κάλλιστα πολιτευομένῃ πόλει καὶ τῇ κεκτημένῃ δικαίους ἄνδρας ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὴν ὑπόθεσιν, οὔτε βάναυσον βίον οὔτ᾽ ἀγοραῖον δεῖ ζῆν τοὺς πολίτας· ἀγεννὴς γὰρ ὁ τοιοῦτος βίος καὶ πρὸς ἀρετὴν ὑπεναντίος. οὐδὲ δὴ γεωργοὺς εἶναι τοὺς μέλλοντας ἔσεσθαι· δεῖ γὰρ σχολῆς καὶ πρὸς τὴν γένεσιν τῆς ἀρετῆς καὶ πρὸς τὰς πράξεις τὰς πολιτικάς.

2) p. 1330, 1 — (111. 20 —): οὔτε κοινήν φαμεν εἶναι δεῖν τὴν κτῆσιν, ὥσπερ τινὲς

»Die Einrichtung der Syssitien ist nach allgemeiner Annahme allen wohlgeordneten Staaten zu empfehlen; den Grund, wesshalb auch wir dieser Ansicht sind, werden wir später angeben. An ihnen müssen alle Bürger Theil nehmen. Den Unbemittelten freilich wird es schwer, den Beitrag dazu aus dem eigenen Vermögen zu geben und daneben noch den eigenen Haushalt zu bestreiten. Ausserdem sind die Kosten des Götterdienstes eine gemeinsame Angelegenheit der ganzen Bürgerschaft. Folglich ist unerlässlich, dass das Land in zwei Theile getheilt werde; der eine bleibt Gemeingut, der andere wird Privatgut, jeder der beiden Theile wird dann wiederum zweifach getheilt. Die eine Hälfte des Gemeingutes wird dem Dienst der Götter gewidmet, die andere auf den Unterhalt der Tischgenossenschaften verwendet; von den Privatgütern wird die eine Hälfte an den Grenzen, die andere im Innern des Staatsgebietes angewiesen, so dass alle Bürger, indem jeder sowohl ausserhalb als innerhalb je ein Loos erhält, an dem Gesammtgut gleichmässig Antheil haben; so ist Gleichheit, Gerechtigkeit und Verträglichkeit unter den Nachbarn gleichzeitig gewahrt. Wo diese Vorsorge nicht getroffen ist, finden Streitigkeiten unter Grenznachbarn entweder zu wenig oder zu viel Beachtung; wesshalb bei Einigen das Gesetz besteht, dass von der Entscheidung über solche Streitigkeiten die Nachbarn selber ausgeschlossen sind, weil ihnen die persönliche Betheiligung ein unbefangenes Urtheil unmöglich macht. So muss das Land eingetheilt sein aus den angegebenen Gründen. Die Ackerbauer müssen, wenn irgend möglich, Leibeigene sein, und zwar nicht aus e i n e m Stamm, und von verträglicher Gemüthsart — denn so werden sie zur Arbeit brauchbar und von Aufruhrgelüsten frei sein — in zweiter Reihe Periöken von barbarischer Abstammung und ebenso günstiger Gemüthsart. Von den Leibeigenen müssen die, welche auf Privatgütern arbeiten, Eigenthum der Grundbesitzer, die auf den Staatsländereien Staatseigenthum sein. Wie man aber mit Leibeigenen umzugehen habe und wesshalb es vortheilhaft, ihnen die Freiheit als Ehrenpreis auszusetzen, werden wir später sagen«[1]).

εἰρήκασιν, ἀλλὰ τῇ χρήσει φιλικῶς γινομένην κοινήν, οὔτ' ἀπορεῖν οὐθένα τῶν πολιτῶν τροφῆς.

1) p. 1330. 3 — (p. 111. 23 —): περὶ συσσιτίων τε συνδοκεῖ πᾶσι χρήσιμον εἶναι ταῖς εὖ κατεσκευασμέναις πόλεσιν ὑπάρχειν· δι' ἣν δ' αἰτίαν συνδοκεῖ καὶ ἡμῖν, ὕστερον ἐροῦμεν. δεῖ δὲ τούτων κοινωνεῖν πάντας τοὺς πολίτας, οὐ ῥᾴδιον δὲ τοὺς ἀπόρους ἀπὸ τῶν ἰδίων τε εἰσφέρειν τὸ συντεταγμένον καὶ διοικεῖν τὴν ἄλλην οἰκίαν. ἔτι δὲ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς δαπανήματα κοινὰ πάσης τῆς πόλεώς ἐστιν. ἀναγκαῖον τοίνυν εἰς δύο μέρη διῃρῆσθαι τὴν χώραν, καὶ τὴν μὲν εἶναι κοινὴν τὴν δὲ τῶν ἰδιωτῶν, καὶ τούτων ἑκατέραν διῃρῆσθαι δίχα πάλιν, τῆς μὲν κοινῆς τὸ μὲν ἕτερον μέρος εἰς τὰς τῶν θεῶν λειτουργίας τὸ δὲ ἕτερον εἰς τὴν τῶν

Die Vorschläge über Vertheilung des Eigenthums an Land und Leuten, das die Gesammtheit mit all ihren Gliedern nöthig hat, sind sorgfältig überdacht. Sie sind bestimmt, Fehler zu vermeiden, die Aristoteles früher wiederholt gerügt und sie sind durchführbar, wo ein erobertes Land von ausreichendem Umfang und ergiebigem Boden unter eine Bürgerschaft »verloost« werden kann, die nicht selber arbeitet und darum den entschiedenen Eigenthumstrieb nicht hat, der aus persönlicher Arbeit entsteht. Die nähere Erörterung über die zweckmässige Behandlung der Sklaven findet sich in der Politik nicht, obwohl sie im Zusammenhang der Lehre vom besten Staat nicht fehlen dürfte; in der Oekonomik dagegen findet sich eine Stelle, die als Lückenbüsser gelten kann. Sie haben wir oben bereits besprochen[1]. Die Betrachtung über die Syssitien, auf die im Texte verwiesen wird, fehlt ganz. Die Gründe aber, aus denen sie auch Aristoteles zweckmässig fand, werden ohne Mühe aus der Anlage seines Staatswesens klar.

Zunächst soll dieser Staat wehrhaft sein, durch Natur und Menschenhand geschützt gegen feindlichen Ueberfall, durch feste Mauern und tapfere geschulte Männer fähig, jede Kriegsgefahr zu bestehen. Nächst gesunder Luft und trinkbarem Wasser, für welches letztere die höchste Fürsorge zu nehmen ist, ist Nichts so wichtig, als ein Umfang und eine Lage, welche den Ausgang leicht, den Zugang der Feinde schwer macht[2]. Im Punkte der Stadtmauern verbittet sich

---

συσσιτίων δαπάνην, τῆς δὲ τῶν ἰδιωτῶν τὸ ἕτερον μέρος τὸ πρὸς τὰς ἐσχατιάς, ἕτερον δὲ τὸ πρὸς τὴν πόλιν, ἵνα δύο κλήρων ἑκάστῳ νεμηθέντων ἀμφοτέρων τῶν τόπων πάντες μετέχωσιν · τό τε γὰρ ἴσον οὕτως ἔχει καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ πρὸς τοὺς ἀστυγείτονας πολέμους ὁμονοητικώτερον. ὅπου γὰρ μὴ τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, οἱ μὲν ὀλιγωροῦσι τῆς πρὸς τοὺς ὁμόρους ἔχθρας, οἱ δὲ λίαν φροντίζουσι καὶ παρὰ τὸ καλόν, διὸ παρ' ἐνίοις νόμος ἐστὶ τοὺς γειτνιῶντας τοῖς ὁμόροις μὴ συμμετέχειν βουλῆς τῶν πρὸς αὐτοὺς πολέμων, ὡς διὰ τὸ ἴδιον οὐκ ἂν δυναμένους βουλεύσασθαι καλῶς. τὴν μὲν οὖν χώραν ἀνάγκη διῃρῆσθαι τὸν τρόπον τοῦτον διὰ τὰς προειρημένας αἰτίας · τοὺς δὲ γεωργήσοντας μάλιστα μέν, εἰ δεῖ κατ' εὐχήν, δούλους εἶναι μήτε ὁμοφύλων πάντων μήτε θυμοειδῶν (οὕτω γὰρ ἂν πρός τε τὴν ἐργασίαν εἶεν χρήσιμοι καὶ πρὸς τὸ μηδὲν νεωτερίζειν ἀσφαλεῖς), δεύτερον δὲ βαρβάρους περιοίκους παραπλησίους τοῖς εἰρημένοις τὴν φύσιν. τούτων δὲ τοὺς μὲν [ἰδίους] ἐν τοῖς ἰδίοις εἶναι ἰδίους τῶν κεκτημένων τὰς οὐσίας τοὺς δ' ἐπὶ τῇ κοινῇ γῇ κοινούς. τίνα δὲ δεῖ τρόπον χρῆσθαι δούλοις, καὶ διότι βέλτιον πᾶσι τοῖς δούλοις ἆθλον προκεῖσθαι τὴν ἐλευθερίαν, ὕστερον ἐροῦμεν.

1) S. oben S. 58.

2) p. 1330 b. 2 — (p. 112. 31 —): πρὸς μὲν οὖν τὰς πολεμικὰς (πράξεις) αὐτοῖς μὲν εὐέξοδον εἶναι χρή, τοῖς δ' ἐναντίοις δυσπρόσοδον καὶ δυσπερίληπτον, ὑδάτων τε καὶ ναμάτων μάλιστα μὲν ὑπάρχειν πλῆθος οἰκεῖον — οἷς γὰρ πλείστοις χρώμεθα πρὸς τὸ σῶμα καὶ πλειστάκις, ταῦτα πλεῖστον συμβάλλεται πρὸς τὴν ὑγίειαν · ἡ δὲ τῶν ὑδάτων καὶ τοῦ πνεύματος δύναμις τοιαύτην ἔχει τὴν φύσιν.

Aristoteles jede Ziererei mit alten abgedankten Redensarten von Mauern aus Erz und Eisen, die besser seien als solche aus Erde und Steinen [1].

»Wer da meint, Bürgerschaften, die auf Tapferkeit etwas geben, brauchten die Mauern nicht, hängt an einem ganz veralteten Vorurtheil; das prahlende Gerede, dem es entstammt, ist durch die Erfahrung widerlegt. Rühmlich ist es nicht vor einem Angreifer, der gar nicht oder nur wenig überlegen ist, hinter festen Mauern Rettung suchen; es kommt aber auch vor und ist sehr möglich, dass der Anfall mit einer Uebermacht geschieht, der gar keine Tapferkeit, geschweige die einer kleinen Mannschaft gewachsen ist; da ist, um nicht unterzugehen, um grossem Schaden und schwerer Misshandlung zu entrinnen, die Festigkeit der Mauern das unentbehrlichste Mittel kriegerischer Abwehr, zumal da heutzutage die Belagerungsweise durch neu erfundene Wurf- und Stossmaschinen zur Kunst ausgebildet worden ist. Unter solchen Umständen verlangen, dass die Städte keine Mauern haben sollen, ist gerade so verständig, wie wenn man rathen wollte, sich in einer nach allen Seiten offenen Gegend anzubauen und alle Anhöhen niederzulegen; ebenso gut könnte man den Häusern verbieten, Wände zu haben, weil die Bewohner dadurch feige würden. Im Uebrigen wird man doch nicht verkennen wollen, dass die Bürgerschaft, die Stadtmauern besitzt, die freie Wahl hat, ob sie sich ihrer bedienen will oder nicht, während die, die keine besitzt, dieser freien Wahl entbehrt. Ist dem aber so, so wird man nicht bloss Mauern bauen, sondern auch dafür sorgen müssen, dass sie der Stadt einerseits zum Schmucke, andererseits zur Sicherheit gereichen gegen alle und namentlich die jüngst erfundenen Belagerungsmittel. Wie die Angreifer Nichts unversucht lassen, was ihnen Vortheil bringt, so sollen auch die Vertheidiger allen Erfindungsgeist anstrengen, um die Mittel der Abwehr zu vervollkommnen. Der Bestgerüstete hat am wenigsten zu fürchten, dass er überhaupt angegriffen werde« [2].

---

1) Plato Legg. VI, 778 D: καλῶς μὲν — ὑμνεῖται, τὸ χαλκᾶ καὶ σιδηρᾶ δεῖν εἶναι τὰ τείχη μᾶλλον ἢ γήϊνα.

2) p. 1330 b. 32 — (p. 113. 29 —): περὶ δὲ τειχῶν οἱ μὴ φάσκοντες δεῖν ἔχειν τὰς τῆς ἀρετῆς ἀντιποιουμένας πόλεις λίαν ἀρχαίως ὑπολαμβάνουσιν, καὶ ταῦθ᾿ ὁρῶντες ἐλεγχομένας ἔργῳ τὰς ἐκείνως καλλωπισαμένας. ἔστι δὲ πρὸς μὲν τοὺς ὁμοίους καὶ μὴ πολὺ τῷ πλήθει διαφέροντας οὐ καλὸν τὸ πειρᾶσθαι σώζεσθαι διὰ τῆς τῶν τειχῶν ἐρυμνότητος. ἐπεὶ δὲ καὶ συμβαίνει καὶ ἐνδέχεται πλείω τὴν ὑπεροχὴν γίνεσθαι τῶν ἐπιόντων καὶ τῆς ἀνθρωπίνης καὶ τῆς ἐν τοῖς ὀλίγοις ἀρετῆς, εἰ δεῖ σώζεσθαι καὶ μὴ πάσχειν κακῶς μηδὲ ὑβρίζεσθαι, τὴν ἀσφαλεστάτην ἐρυμνότητα τῶν τειχῶν οἰητέον εἶναι πολεμικωτάτην, ἄλλως τε καὶ νῦν εὑρημένων τῶν περὶ τὰ βέλη καὶ τὰς μηχανὰς εἰς ἀκρίβειαν πρὸς τὰς πολιορκίας. ὅμοιον γὰρ τὸ τείχη μὴ περιβάλλειν ταῖς πόλεσιν ἀξιοῦν καὶ τὸ τὴν χώραν εὐέμβολον ζητεῖν καὶ

Aristoteles träumt nicht von einem ewigen Frieden, den Schulreden über die Verderblichkeit des Krieges herbeiführen werden, noch weniger lässt er sich durch Phrasen bestechen, die der Hochmuth ausgeheckt und die Geschichte gerichtet hat. Sträflicher Leichtsinn ist es in seinen Augen, Vorsichtsmaassregeln zu unterlassen, auf äussere Schutzmittel zu verzichten, die unentbehrlich sind in einem ehernen Zeitalter der Kriege und Belagerungen, und die allerhöchste Wichtigkeit erlangt haben, seit die geistige Arbeit, die Kunst und der Erfindungsgeist in den Dienst des Ares getreten sind.

Auch sein bester Staat bedarf der Mauern, der Waffenrüstung und der Kriegskunst. Die Syssitien sind auch bei ihm zugleich Mahlgemeinschaften und Heerverbände. Einige davon sollen geradezu in die Wachthäuser verlegt werden, welche an geeigneten Stellen des Mauerringes angebracht sind[1]). Syssitien haben sodann sämmtliche Behörden, Syssitien die Priesterschaft, Syssitien sogar die Feldhüter und Flurschützen auf dem Lande. Die Regel der Mahlgemeinschaft ist verbindlich für alle Collektivorgane des Staatskörpers.

---

§. 4.

Erzeugung und Erziehung der Bürgerschaft des besten Staates.

Die Bürger des besten Staates müssen der höchsten Tugend fähig und theilhaftig sein; was unter gewöhnlichen Menschen durch Gesetz und Strafe als erzwingbares Recht nur unzulänglich erreicht wird, das stellt die freie That des vollkommenen Seelenadels als das Sittlich-Schöne dar; dies vorzubereiten ist die Aufgabe des Gesetzgebers, es

---

περιαιρεῖν τοὺς ὀρεινοὺς τόπους · ὁμοίως δὲ καὶ ταῖς οἰκήσεσι ταῖς ἰδίαις μὴ περιβάλλειν τοίχους ὡς ἀνάνδρων ἐσομένων τῶν κατοικούντων. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τοῦτό γε δεῖ λανθάνειν, ὅτι τοῖς μὲν περιβεβλημένοις τείχη περὶ τὴν πόλιν ἔξεστιν ἀμφοτέραις χρῆσθαι ταῖς πόλεσιν, καὶ ὡς ἐχούσαις τείχη καὶ ὡς μὴ ἐχούσαις, τοῖς δὲ μὴ κεκτημένοις οὐκ ἔξεστιν. εἰ δὴ τοιοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, οὐχ ὅτι τείχη μόνον περιβλητέον ἀλλὰ καὶ τούτων ἐπιμελητέον, ὅπως καὶ πρὸς κόσμον ἔχῃ τῇ πόλει πρεπόντως καὶ πρὸς τὰς πολεμικὰς χρείας, τάς τε ἄλλας καὶ τὰς νῦν ἐπεξευρημένας. ὥσπερ γὰρ τοῖς ἐπιτιθεμένοις ἐπιμελές ἐστι δι' ὧν τρόπων πλεονεκτήσουσιν, οὕτω τὰ μὲν εὕρηται τὰ δὲ δεῖ ζητεῖν καὶ φιλοσοφεῖν καὶ τοὺς φυλαττομένους · ἀρχὴν γὰρ οὐδ' ἐπιχειροῦσιν ἐπιτίθεσθαι τοῖς εὖ παρεσκευασμένοις.

1) p. 1331. 18—(114. 25—): ἐπεὶ δὲ δεῖ τὸ μὲν πλῆθος τῶν πολιτῶν ἐν συσσιτίοις κατανενεμῆσθαι, τὰ δὲ τείχη διειλῆφθαι φυλακτηρίοις καὶ πύργοις κατὰ τόπους ἐπικαίρους, δῆλον ὡς αὐτὰ προκαλεῖται παρασκευάζειν ἔνια τῶν συσσιτίων ἐν τούτοις τοῖς φυλακτηρίοις.

zu erzielen, die Lebensarbeit des echten Bürgerthums. Die äusseren Bedingungen, die ein Staat zu seinem Glücke braucht, haben Sterbliche nicht in der Hand; hier greift der Zufall bald mit Gunst, bald mit Ungunst ein und was er versagt, bleibt frommer Wunsch; die Tugendbildung aber ist das Werk des Menschengeistes und des Menschenwillens[1].

In Staaten, deren Bürgerschaft von ungleichem Gepräge ist, macht die Frage grosse Schwierigkeit, wie ist die regierende Minderheit bei gesicherter Herrschaft, wie die regierte Mehrheit bei zufriedenem Gehorsam zu erhalten? Im besten Staat, wo alle Bürger gleicher Tugend theilhaft sind, besteht diese Schwierigkeit nicht. Unter lauter Ebenbürtigen gehen die Aemter von Hand zu Hand und der einzige Unterschied ist der, den die Natur selber durch das Alter begründet; dem reifen Mannesalter ziemt zu gebieten, der Jugend ziemt sich gebieten zu lassen. Wer nur um seiner Jugend willen zur Herrschaft noch nicht zugelassen ist, hat keine Ursache zur Beschwerde und wird den Gehorsam nicht unter seiner Würde finden, denn die Auszeichnung entgeht ihm nicht, wenn er zu seinen Jahren gekommen ist[2].

Die Frage nach Erzeugung und Erziehung des besten Bürgers behandelt Aristoteles mit ungemeiner Sorgfalt. Was wir von diesem Theil seiner Betrachtungen haben, ist nur ein Bruchstück, aber dies Bruchstück berechtigt zu dem Schlusse, dass Aristoteles über diese Dinge Beobachtungen und Erfahrungen im reichsten Maasse gemacht und mit ebensoviel Verständniss als warmer Theilnahme verwerthet hat.

Wie alle Gesetzgeber und Denker des Alterthums fasst er den politischen Zweck der Ehe entschlossen ins Auge und schreitet sofort zum Entwurf einer Ehegesetzgebung, die an Strenge und rücksichtsloser Methode Nichts zu wünschen übrig lässt. Wir wissen, wie würdig er über die sittliche Weihe der Lebensgemeinschaft gedacht hat, die durch die Ehe eingegangen wird. Die schönste Stelle seiner Ethik preist den unendlichen Segen des Liebesbandes, das Vater, Mutter und Kind verknüpft[3] und eine ihrer besten Thaten verrichtet

---

1) p. 1332. 1—20 (p. 116. 25 ff.): διὸ κατ' εὐχὴν εὐχόμεθα τὴν τῆς πόλεως σύστασιν, ὧν ἡ τύχη κυρία. — τὸ δὲ σπουδαίαν εἶναι τὴν πόλιν οὐκέτι τύχης ἔργον ἀλλ' ἐπιστήμης καὶ προαιρέσεως.

2) p. 1332 b. 35 (119. 5): ἡ γὰρ φύσις δέδωκε τὴν αἵρεσιν [διαίρεσιν?] ποιήσασα [αὐτῷ] τῷ γένει ταὐτὸ τὸ μὲν νεώτερον, τὸ δὲ πρεσβύτερον, ὧν τοῖς μὲν ἄρχεσθαι πρέπει τοῖς δ' ἄρχειν. ἀγανακτεῖ δ' οὐδεὶς καθ' ἡλικίαν ἀρχόμενος, οὐδὲ νομίζει εἶναι κρείττων, ἄλλως τε καὶ μέλλων ἀντιλαμβάνειν τὸν τοιοῦτον ἔρανον, ὅταν τύχῃ τῆς ἱκνουμένης ἡλικίας.

3) S. Bd. I. S. 179 ff.

seine Kritik, da sie dies Heiligthum gegen den Radikalismus Platons in Schutz nimmt. An unserer Stelle hat er's mit den Bürgschaften zu thun, die der beste Staat sich selber schuldig ist, um seinen werthvollsten Inhalt unsterblich zu machen, den Schatz den die Lebenden ererbt und erarbeitet haben, den Nachlebenden unversehrt zu übermachen.

An dies Problem geht Aristoteles heran mit der kaltblütigen Ruhe des Arztes, der Nichts weiss von falscher Schonung und unzeitiger Empfindelei. Gesund an Leib und Seele müssen die Kinder im besten Staate sein und der Gesetzgeber hat darüber zu wachen, dass nicht die Paarung schon den Keim ungesunden Nachwuchses erzeuge. Nichts ist verderblicher als Ehen in zu jugendlichem Alter. Wo sie häufig sind, da sterben die Mütter, siechen die Väter, verkümmern die Kinder. »Furcht nicht zu junge Flur«, hat das Orakel den Trojanern geantwortet, als die klagten über das frühe Hinsterben der Ihren.

Mädchen sollen nicht unter 18, Männer erst mit 37 Jahren heirathen; das gibt die richtige Mischung, die weder zu viel noch zu wenig Nachkommenschaft verheisst. Die beste Jahreszeit zum Heirathen ist der Winter und so wenig es gleichgiltig ist, wie der augenblickliche Körperzustand zur Begattung aufgelegt ist, so wenig darf ausser Acht gelassen werden, dass auch die — Windrichtung einen gewissen Einfluss hat. Nordwinde sind günstiger als Südwinde. Ueber solche Dinge ist der Rath von Aerzten und Naturforschern einzuholen. Schwangeren ist sorgfältige, doch nicht zu weichliche Pflege und gute Kost, regelmässige Bewegung und möglichst wenig Geistesanstrengung zu empfehlen. Für jene sorgen Aerzte am Besten, wenn sie jeden Tag einen Gebetgang zu einer Gottheit anordnen, die um gnädige Geburtshilfe angerufen wird. Die letztere ist zu meiden, weil die Leibesfrucht leicht Eindrücke in sich aufnimmt, wie Pflanzen aus dem Erdreich [1]).

Kommt trotz aller Vorsicht unglücklicherweise ein verkrüppeltes Geschöpf zur Welt, so ist es auszusetzen, aber als Krüppel, nicht als überzähliges Kind. Ueberzählige Kinder werden nicht vorkommen, wo die Zahl der Geburten fest bestimmt ist. Ist aber eines im Anzug, so soll es abgetrieben werden, ehe es zu Empfindung und Leben kommt. Ist diese Grenze überschritten, so ist Abtreibung nicht mehr erlaubt [2]).

1) p. 1335. 1 — 1335 b. 19 (p. 124. 16 — 126. 11).

2) p. 1335 b. 19 (126. 11): περὶ δὲ ἀποθέσεως καὶ τροφῆς τῶν γενομένων, ἔστω νόμος μηδὲν πεπηρωμένον τρέφειν, διὰ δὲ πλῆθος τέκνων, [ἐὰν] ἡ τάξις τῶν ἐθῶν κωλύει μηδὲν ἀποτίθεσθαι τῶν γινομένων· ὥρισται γὰρ δὴ τῆς τεκνοποιίας τὸ πλῆθος. ἐὰν δέ τισι γίνηται παρὰ ταῦτα συνδυασθέντων, πρὶν αἴσθησιν ἐγγενέσθαι καὶ ζωήν, ἐμποιεῖσθαι δεῖ τὴν ἄμβλωσιν· τὸ γὰρ ὅσιον καὶ τὸ μὴ διωρισμένον τῇ αἰσθήσει καὶ τῷ ζῆν ἔσται.

Ganz beiläufig, ohne irgend welche Gemüthsbewegung thut Aristoteles mit den letzten Wörtern eine centnerschwere Frage ab. Dem Staat der Platonischen »Gesetze« hat er zum Vorwurf gemacht, dass er wohl Zahl und Maass der Eigenthumsloose festgesetzt, aber keine Maassregeln gegen Uebervölkerung getroffen, vielmehr den Kindernachwuchs unbedingt frei gegeben und dadurch seinem ganzen System die Bürgschaft der Dauer entzogen habe[1]. An Phaleas von Chalkedon hat er dieselbe Ausstellung gemacht[2] und durchaus nicht verhehlt, wie er Abhilfe geschafft haben würde. Ehe man sich dem Glauben hingeben darf, eine feste Eigenthumsordnung geschaffen zu haben, muss man einer sich gleich bleibenden Bevölkerungsziffer sicher sein. Eine solche ist dem Durchschnitt zu entnehmen, der sich aus dem Verhältniss der Geburten zu den Todesfällen, der Fruchtbarkeit zu der Unfruchtbarkeit einer gewissen Zahl von Familien ergibt[3].

Aristoteles' bester Staat fordert weder Gütergemeinschaft noch unbedingte Gütergleichheit, aber einen festen Normaletat der Bevölkerung setzt er, wie wir hier sehen, voraus und zwar mit solcher Entschiedenheit, dass die Frage, ob er nothwendig sei oder nicht, gar nicht mehr erörtert wird. Um diesen fixen Bevölkerungsstand zu schützen, werden kaltblütig die ärgsten Eingriffe in das Recht der Eltern und der Kinder zum Gesetz gemacht, Aussetzung und Abtreibung ohne Bedenken als unerlässliche Heilmittel empfohlen; denn in der Wirkung macht es keinen Unterschied, ob Krüppel als Krüppel oder Ueberzählige ausgesetzt, ob Abtreibungen im dritten oder im vierten Monat vorgenommen werden. Gibt man die Voraussetzung einmal zu, so wird man auch den praktischen Schluss nicht abwenden können; nur sollte man hier anstatt kurzer, kahler Sätze eine eindringende Erörterung erwarten. Nach der Schärfe, mit der Aristoteles an seinen Vorgängern die fahrlässige Behandlung dieser Frage gerügt, sind wir auf eine Darstellung gespannt, die selber an umfassender Vollständigkeit, erschöpfender Gründlichkeit Nichts missen lässt. Wir müssen doch fragen: Wie gross und wie geartet muss die Arbeiterbevölkerung eines Staates sein, dessen Vollbürger gegen persönliche Arbeit und Helotenaufruhr geschützt sein sollen? Welches ist die richtige Durchschnittsziffer für Zahl und Eigenthumsausmaass einer

1) Bd. I. S. 205.
2) ib. S. 211.
3) ib. S. 205.

Bürgerschaft, die als Heerstaat und Culturstaat das volle »Selbstgenügen« haben soll?

Wie ist Aussetzung und Abtreibung zu beaufsichtigen, dass sie die rechte Schranke nicht überschreite, innerhalb derselben aber auch zweckentsprechend gehandhabt werde?

All diese Fragen, die sich wahrlich nicht von selbst beantworten und auf deren richtige Lösung Aristoteles selbst den grössten Werth legt, werden hier einfach mit einem Machtwort abgethan; wie sie praktisch angegriffen werden sollen, bleibt ganz im Dunkeln.

Um so gründlicher wird die Erziehung der Bürger des besten Staates behandelt und hier lernen wir Aristoteles als einen ausgezeichnet einsichtigen Pädagogen kennen, der mit den Geheimnissen des körperlichen und seelischen Werdens gleichmässig vertraut ist.

Als erste Nahrung der Neugeborenen geht Nichts über Muttermilch; sorgfältig ist auf die Entwickelung des Wuchses, auf frühzeitige Abhärtung, später auf rüstige Bewegung im Freien zu achten und von Spielen nur zuzulassen, was vorbildlich an den Ernst und die Zucht des Mannesalters gemahnt. Auf den ersten Stufen des Alters ist von den Gewohnheiten kriegerischer Völker Alles zu entlehnen, was Kraft und Gesundheit, Muth und Rüstigkeit erzeugt, und schlaffem, weichlichem, träumerischem Wesen vorbeugt. Kleinen Kindern das Strampeln und Schreien wehren, heisst sie in ihrer natürlichen Entwickelung hemmen. Es ist der Anfang des Turnens junger Körper. Für sie hat diese Anstrengung dieselbe kräftigende Wirkung wie das Athemanhalten beim Erwachsenen. Um die jungen Seelen keusch und lauter zu erhalten, ist erforderlich, dass man sie entferne von den Sklaven und ihrer Rohheit, ihr Ohr bewahre vor unzüchtigen Reden, ihrem Auge den Anblick unanständiger Bilder entziehe und gegen die Ansteckung solcher Eindrücke mit unnachsichtiger Strenge einschreite. Die frühesten Eindrücke haften am Tiefsten; man kann nicht vorsichtig genug sein in der Reinigung der Atmosphäre, in der ein Kinderherz zur Unterscheidung von Gut und Böse erwacht.

Bis zum siebenten Jahre gehören die Knaben der Familie an; vom fünften ab werden sie zum Anschauen der Beschäftigungen zugelassen, die sie später selber üben sollen; vom siebenten bis zum einundzwanzigsten Jahre nimmt sie der Staat in die Schule seines öffentlichen, gemeinsamen Unterrichts[1]).

---

1) p. 1336. 4 — 1337. 7 (p. 127. 5 — 129. 28).

Damit schliesst das IV. (VII.) Buch und der Torso des folgenden gibt nun einen Abschnitt aus Aristoteles' politischer Erziehungslehre.

Die Pflicht des Staates, das »Ethos«, das seine erwachsenen Bürger haben müssen, den heranwachsenden früh in die Seele zu pflanzen, bedarf für Aristoteles eines besonderen Nachweises nicht.

Wenige Worte, die an längst geläufige Vorstellungen erinnern, genügen, um von der häuslichen Erziehung den Uebergang zur öffentlichen zu vermitteln. »Ein Ziel ist's das der Staat als Gesammtheit anstrebt; daraus folgt, dass auch die Vorbildung dazu nur eine und dieselbe sein kann, dass die Veranstaltung derselben Sache des Staates, nicht des Einzelnen ist, wie heutzutage Jeder nach eigenem Belieben und nach eigener Auswahl seine Kinder unterrichten lässt.

Was Aller gemeinsame Aufgabe ist, darauf sollen auch Alle gemeinsam geschult werden. Ueberhaupt ist kein Bürger berechtigt, zu glauben, er gehöre sich selber an. Alle gehören dem Staate an; Jeder ist ein Glied des Gemeinwesens und die Fürsorge für das einzelne Glied bleibt naturgemäss unterthan der Fürsorge für das Ganze. Und das ist ein Zug, den man an den Lakedämoniern anerkennen muss; denn sie pflegen die Zucht der Jugend mit dem höchsten Eifer und thun es von Staatswegen«[1]).

Aristoteles fasst die Einheit des Staates anders als Platon und Lykurg; nicht die Aufhebung, sondern die Veredelung des Sonderlebens gibt ihm bei ihm Grundlage und Inhalt. Um so strenger aber muss er darauf halten, dass der Process dieser Veredelung die Einheit bilde, die der Zwang eines ehernen Gesetzes weder schaffen kann noch schaffen soll, und dieser Process ist nichts Anderes als Erziehung und Unterricht. Einen Grundsatz stellt Aristoteles von vornherein fest, der uns nach allem Vorausgegangenen nicht überraschen kann.

Gegenstand des Unterrichts kann nur sein, was des freien Hellenen würdig ist und die Ausübung des Erlernten findet ihre Grenze dort, wo die Arbeit des Freigeborenen abgelöst wird durch die des Banausen

---

1) p. 1337. 20 (130, 9): ἐπεὶ δ' ἓν τὸ τέλος τῇ πόλει πάσῃ, φανερὸν ὅτι καὶ τὴν παιδείαν μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀναγκαῖον εἶναι πάντων καὶ ταύτης τὴν ἐπιμέλειαν εἶναι κοινὴν καὶ μὴ κατ' ἰδίαν, ὃν τρόπον νῦν ἕκαστος ἐπιμελεῖται τῶν αὑτοῦ τέκνων ἰδίᾳ τε καὶ μάθησιν ἰδίαν, ἣν ἂν δόξῃ, διδάσκων. δεῖ δὲ καὶ τῶν κοινῶν κοινὴν ποιεῖσθαι καὶ τὴν ἄσκησιν. ἅμα δὲ οὐδὲ χρὴ νομίζειν αὐτὸν αὑτοῦ τινὰ εἶναι τῶν πολιτῶν, ἀλλὰ πάντας τῆς πόλεως· μόριον γὰρ ἕκαστος τῆς πόλεως, ἡ δ' ἐπιμέλεια πέφυκεν ἑκάστου μορίου βλέπειν πρὸς τὴν τοῦ ὅλου ἐπιμέλειαν. ἐπαινέσειε δ' ἄν τις καὶ τοῦτο Λακεδαιμονίους· καὶ γὰρ πλείστην ποιοῦνται σπουδὴν περὶ τοὺς παῖδας καὶ κοινῇ ταύτην.

und des Sklaven. Jede Beschäftigung, welche Leib und Seele zur Tugend untüchtig macht, ist unter der Würde des Freien, fällt dem Banausen, dem Handwerker zu. Desshalb hat bei den Kenntnissen und Fertigkeiten, welche sowohl einer edlen als einer unedlen Ausübung fähig sind, der Freie erstens seine Aneignung auf ein bestimmteres Maass einzuschränken — er darf nicht auf volle Meisterschaft ausgehen — und zweitens die Ausübung von jedem Trachten nach Gewinn fernzuhalten. Aus Freundschaft, aus Liebe zur Tugend kann er Manches thun, was, aus anderen Beweggründen gethan, sehr nahe an Lohn- und Sklavenarbeit streifen würde [1]).

Aristoteles kommt nicht los von dem Banne der Einseitigkeit, den das Naturgesetz der Sklaverei um seinen Arbeitsbegriff gelegt.

Beim Unterricht der Jugend in den vier freien Künsten: Grammatik, Turnen, Musik, Zeichnen beherrscht ihn eine Angst, die wir nicht kennen; die Angst, es möchte ein junger Mann an einer oder mehreren derselben solche Freude gewinnen, dass er beschlösse, sich ihrer Uebung ganz zu widmen, es mit Fleiss und Ausdauer zur Meisterschaft darin zu bringen und dann sich so weit vergessen, mit seinem Können nicht bloss sich und seinen Freunden, sondern auch »Andern« Freude oder Vortheil zu bereiten. Das Verbot jeder erwerbenden Arbeit gehört nun einmal zu dem politischen System, das auf die »Musse« gebaut ist. Darüber dürfen wir mit den Stagiriten nicht ferner rechten. Hier zeigt sich nun aber, dass bei diesem System jedem höheren Unterricht, vom Erwerb ganz abgesehen, der Lebensnerv geradezu durchgeschnitten wird.

Der freigeborene Bürger des besten Staates ist frei in Allem, nur nicht in seinem Bildungs- und Entfaltungsdrang. Der Eine hat vielleicht ausgezeichnetes gymnastisches Talent, der Andere ist eine grübelnde, sinnende Natur und sitzt leidenschaftlich über seinen Büchern, der Dritte zeichnet, was ihm vorkommt und offenbart alle Anlagen eines werdenden Künstlers, der Vierte hat eine herrliche Stimme, singt und spielt sein Instrument mit angeborener Sicherheit. Alle vier sind »frei«, so lange sie es nicht über den Durchschnitt des Gewöhnlichen

---

1) p. 1337 b. 4—11 (131. 3—12): διὸ τάς τε τοιαύτας τέχνας ὅσαι τὸ σῶμα παρασκευάζουσι χεῖρον διακεῖσθαι βαναύσους καλοῦμεν, καὶ τὰς μισθαρνικὰς ἐργασίας· ἄσχολον γὰρ ποιοῦσι τὴν διάνοιαν καὶ ταπεινήν. ἔστι δὲ καὶ τῶν ἐλευθερίων ἐπιστημῶν μέχρι μὲν τινος ἐνίων μετέχειν οὐκ ἀνελεύθερον, προσεδρεύειν δὲ λίαν πρὸς τὸ ἐντελὲς ἔνοχον ταῖς εἰρημέναις βλάβαις· ἔχει δὲ πολλὴν διαφορὰν καὶ τὸ τίνος χάριν πράττει τις ἢ μανθάνει· αὑτοῦ μὲν γὰρ χάριν ἢ φίλων ἢ δι' ἀρετὴν οὐκ ἀνελεύθερον, τὸ δὲ αὐτὸ τοῦτο πράττων δι' ἄλλους πολλάκις θητικὸν καὶ δουλικὸν δόξειεν ἂν πράττειν.

bringen, sie werden »unfrei«, »unedel«, »gemein«, sobald sie der Meisterschaft nahe kommen, die freilich nicht auf dem Wege der »Musse«, sondern nur durch rastlosen Fleiss und unausgesetzte Arbeit erreicht wird. Das Köstlichste im Bildungsgang des modernen Menschen ist gerade die »Unfreiheit«, die »Unmusse«, die ihm die Freude an der Arbeit, der unstillbare Eifer der Förderung, der Bethätigung seines Könnens bereitet. Gerade das wird dem freien Hellenen untersagt. Mit der Arbeit um des Erwerbes willen scheint auch die Arbeit um der Arbeit willen aus dem besten Staat verbannt.

Es versteht sich von selbst, dass Aristoteles, der sein ganzes Leben der Wissenschaft gewidmet, der sich mit riesenhaftem Fleiss in all ihren Provinzen heimisch gemacht und in dieser Thätigkeit nie durch die »Musse« aktiven Bürgerthums gestört worden ist, gerade über diesen Punkt an sich nicht anders gedacht hat, als irgend Einer der Epigonen, die die unbegrenzte Vielseitigkeit seines Wissens und Schaffens in Ehrfurcht bewundern. In der Nikomachischen Ethik bezeichnet er geradezu die »Energie der Beschaulichkeit«, d. h. eben das Leben der reinen Wissenschaft als den Zustand »vollendeter Glückseligkeit«, der den Menschen den Göttern nahe bringt [1]) und hätte er sein Staatsideal vollendet, so würde sich darin gewiss auch eine breitere Ausführung über die Sterblichen gefunden haben, die eines solchen Daseins fähig und würdig sind; aber es ist bezeichnend, dass die Schule, die die Bürger seines besten Staates vom siebenten bis zum einundzwanzigsten Jahre durchlaufen, jede Vorbildung dazu unmöglich macht, denn ihr erstes Gesetz hat zwar nichts mit der rohen, hausbackenen Nützlichkeit zu schaffen — diesem Standpunkt tritt er wiederholt entgegen [2]) —, wohl aber gebietet es eine unbedingte Unterwerfung unter den Staatszweck und dieser verträgt sich nun einmal nicht mit einer Unterrichtsweise, aus welcher Forscher, Künstler, Athleten, Virtuosen und keine Bürger hervorgehen.

Von den vier Unterrichtszweigen, die wir oben aufgezählt haben, wird einer, die Gymnastik kurz berührt, ein zweiter, die Musik ausführlich aber auch nicht erschöpfend betrachtet, von den beiden anderen ist in dem uns erhaltenen Bruchstück des fünften (VIII) Buches nicht die Rede.

---

1) X. c 8 (1178b. 7—): ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία ὅτι θεωρητική τις ἐστὶν ἐνέργεια καὶ ἐντεῦθεν φανείη. τοὺς θεοὺς γὰρ μάλιστα ὑπειλήφαμεν μακαρίους καὶ εὐδαίμονας εἶναι. — ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια μακαριότητι διαφέρουσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη.

2) p. 1338b. 3 (133. 20): τὸ δὲ ζητεῖν πανταχοῦ τὸ χρήσιμον ἥκιστα ἁρμόττει τοῖς μεγαλοψύχοις καὶ τοῖς ἐλευθέροις.

Die **Gymnastik** muss mit Maass und Ziel getrieben werden. Ihr Einfluss auf Erziehung kriegerischer Tüchtigkeit wird leicht überschätzt und dieser letzteren darf um keinen Preis der Rang eingeräumt werden, der ihr in Sparta gegönnt ist. Der Ruhm, den Sparta in all diesen Dingen früher genossen hat, ist längst verblichen. Er bestand, so lange die Lakedämonier die Einzigen waren, die darauf Werth legten; er nahm ein Ende, als Andere ihnen nachahmten und jetzt sind sie von ihren Nebenbuhlern überholt [1]). Die Leibesübungen, in denen die spartanische Jugend gedrillt wurde, haben übrigens nur die Wildheit, keineswegs die echte Tapferkeit genährt und das sind grundverschiedene Dinge. Menschenfressenden Völkern, wie den Achäern am Pontos und den Heniochen, fehlt es an Wildheit nicht; von Tapferkeit aber haben sie keine Spur.

Bis zum eintretenden Jünglingsalter muss man bei leichteren Uebungen stehen bleiben, Hungerkost und Ueberanstrengung durchaus vermeiden, damit Wachsthum und Kräftigung keinen Abbruch leidet. Dass das sonst sehr wohl möglich ist, lässt sich schlagend erweisen: unter den Siegern der olympischen Spiele wird man höchstens zwei oder drei finden, welche erst als Knaben und nachher als Männer gesiegt haben, denn in der Jugend sind sie durch Ueberanstrengung um ihre Kraft gekommen. Erst, nachdem sie drei Jahre nach Beginn des Jünglingsalters anderweitigem Unterricht obgelegen haben, kann man zu magerer Kost und Zwangsübungen übergehen. Denn gleichzeitig den Geist und den Körper anzustrengen, geht nicht an; jede dieser Anstrengungen wirkt auf beide Vermögen in entgegengesetzter Richtung ein, die geistige hemmt das leibliche, die leibliche hemmt das geistige Leben [2]).

In der **Musik** nun erkennt Aristoteles ein Bildungsmittel von unschätzbar vielseitigem Werth. Hinsichtlich ihrer legt er sich zwei Fragen vor, erstens: worin besteht ihr Werth für die Bürger des besten Staates? zweitens: wie werden die Bürger ihres Werthes habhaft, bloss durch Genuss fremder, oder auch durch Fähigkeit eigener Leistung?

Dass die Musik ein Genuss ist, wird allseitig zugestanden. Was

---

1) p. 1338b. 24—(134. 11—): ἔτι δ' αὐτοὺς τοὺς Λάκωνας ἴσμεν, ἕως μὲν αὐτοὶ προσήδρευον ταῖς φιλοπονίαις, ὑπερέχοντας τῶν ἄλλων, νῦν δὲ καὶ τοῖς γυμνασίοις καὶ τοῖς πολεμικοῖς ἀγῶσι λειπομένους ἑτέρων · οὐ γὰρ τῷ τοὺς νέους γυμνάζειν τὸν τρόπον τοῦτον διέφερον, ἀλλὰ μόνον τῷ πρὸς μὴ ἀσκοῦντας ἀσκεῖν — ib. 37: δεῖ δὲ οὐκ ἐκ τῶν προτέρων ἔργων κρίνειν, ἀλλ' ἐκ τῶν νῦν · ἀνταγωνιστὰς γὰρ τῆς παιδείας νῦν ἔχουσι, πρότερον δ' οὐκ εἶχον.

2) p. 1338b. 38—1339. 11 (134. 27—135. 8).

die Dichter darüber sagen, sprechen sie jedem empfindenden Menschen aus der Seele. »Gesang ist Wonne den Sterblichen«, sagt **Musäos**[1]. Musik »verscheucht den Harm«, sagt **Euripides**[2] und Beide haben Recht. Ist der Körper müde von Anstrengung, die Seele gedrückt durch Kummer: Musik richtet die schlaffen Lebensgeister wieder auf, sie gibt Erholung, Zerstreuung zugleich und Erfrischung. Das hat sie freilich mit anderen Genüssen gemein. Trinken, Schlafen, Tanzen thun je nach Umständen dieselben Dienste und desshalb wird mit ihnen die Musik häufig auf eine Stufe gestellt. Wohnte ihr weiter kein Reiz inne, so würde er allein ausreichen, um ihr ihre Stelle unter den Gegenständen zu sichern, mit denen die Jugend bekannt sein muss. Denn die richtige Weise der Erholung ist auch eine Kunst, die in der Jugend gelernt sein will, damit sie das Alter verstehe und unter den Quellen unschuldiger Erholung steht die Musik oben an.

Der Musik kommt aber noch eine weitere Eigenthümlichkeit zu, die sie vor ihren Nebenbuhlern voraus hat. Sie wirkt auf das innere Leben, auf die Bewegungen des Gemüthes mächtig ein. Die Gesänge des Olympos haben nach allgemeiner Erfahrung eine begeisternde Wirkung und Begeisterung ist eine ethische Erregung[3].

Die verschiedenen Tonweisen wecken entsprechende Stimmungen, die einen, wie die mixolydische, erzeugen Wehmuth und Trauer, andere wie die dorische, ruhigen Ernst, noch andere wie die phrygische, versetzen in Rausch und begeisterten Schwung. Wie die Tonweisen sind auch die Rhythmen verschieden; die einen haben gemessenen, die anderen leicht beweglichen Schritt, und von diesen zeigen die einen hitziges Ungestüm, die anderen mehr edlen Anstand[4].

Der hohe Werth der Musik für Leib und Seele ist zweifellos. Es fragt sich nur: muss man, um Musik zu geniessen, Musik gelernt haben? Muss die Jugend, damit sie musikalischen Eindrücken zugänglich werde, mit der Ausübung musikalischer Fertigkeiten befasst werden? Selbstverständlich ist das durchaus nicht.

---

1) p. 1339 b. 21 (136. 30): φησὶ γοῦν καὶ Μουσαῖος εἶναι βροτοῖς ἥδιστον ἀείδειν.

2) p. 1339. 18 (135. 16): — ἀναπαύει μέριμναν ὥς φησιν Εὐριπίδης.

3) p. 1340. 9 (137. 28): — διὰ τῶν Ὀλύμπου μελῶν· ταῦτα γὰρ ὁμολογουμένως ποιεῖ τὰς ψυχὰς ἐνθουσιαστικάς, ὁ δ᾽ ἐνθουσιασμὸς τοῦ περὶ τὴν ψυχὴν ἤθους πάθος ἐστίν.

4) p. 1340. 38 — (138. 25 —): ἐν δὲ τοῖς μέλεσιν αὐτοῖς ἔστι μιμήματα τῶν ἠθῶν. — εὐθὺς γὰρ ἡ τῶν ἁρμονιῶν διέστηκε φύσις ὥστε ἀκούοντας ἄλλως διατίθεσθαι καὶ μὴ τὸν αὐτὸν ἔχειν τρόπον πρὸς ἑκάστην αὐτῶν — τὸν αὐτὸν γὰρ τρόπον ἔχει καὶ περὶ τοὺς ῥυθμούς· οἱ μὲν γὰρ ἦθος ἔχουσι στασιμώτερον οἱ δὲ κινητικόν, καὶ τούτων οἱ μὲν φορτικωτέρας ἔχουσι τὰς κινήσεις οἱ δὲ ἐλευθεριωτέρας.

Um gute von schlechten Speisen zu unterscheiden, braucht man von Kochkunst Nichts zu verstehen. Die Lakedämonier haben über Werth und Unwerth von Gesängen ein ganz gesundes Urtheil und verstehen sehr wohl, sich musikalischem Genusse hinzugeben, obgleich sie musikalischen Unterricht nicht treiben. Kurz, den Genuss kann man haben ohne eigene Thätigkeit, ja er wird erhöht, wenn er von jeder Anstrengung frei ist. Gilt das doch ganz entschieden von den Göttern. Zeus selbst lassen die Dichter weder singen noch Cither spielen. Wohl aber nennen wir ausübende Musiker Banausen und gestatten ihre Thätigkeit einem anständigen Manne nur zum Scherz oder im Rausch [1]).

Nichtsdestoweniger ist hier auf eigener Uebung zu bestehen. Erstens ist nicht möglich, ein wirkliches Urtheil, einen sicheren Geschmack in solchen Dingen zu erlangen, die man nicht erlernt, mit deren Ausübung man sich nicht selbst beschäftigt hat [2]). Zweitens ist beim Unterricht der Jugend darauf zu sehen, dass der Gegenstand seiner Natur nach eine anziehende Kraft habe, denn die Jugend ist sonst gar nicht dabei festzuhalten. Die Musik aber hat eine solche Kraft [3]). Unterhaltung kann die Jugend bei der Arbeit nun einmal nicht missen. Kleinen Kindern gibt man die Klapper des Archytas in die Hand; still sitzen können sie nicht und zerbrechen sollen sie auch Nichts. Die Dienste solcher Klappern kann man auch bei Grösseren nicht entbehren [4]).

So ist also entschieden: die Jugend muss Musik lernen, um sie im späteren Alter nach ihrem vollen Werthe auf sich wirken zu lassen; aber auch nur der Jugend ziemt die Ausübung, dem Manne nicht mehr, der begnügt sich mit dem Genusse, zu dem eigene Kenntniss, eigene

---

1) p. 1339 b. 5 — (136. 14 —): τί δεῖ μανθάνειν αὐτούς, ἀλλ' οὐχ ἑτέρων χρωμένων ἀπολαύειν · σκοπεῖν δ' ἔξεστι τὴν ὑπόληψιν ἣν ἔχομεν περὶ τῶν θεῶν · οὐ γὰρ ὁ Ζεὺς αὐτὸς ἀείδει καὶ κιθαρίζει τοῖς ποιηταῖς. ἀλλὰ καὶ βαναύσους καλοῦμεν τοὺς τοιούτους καὶ τὸ πράττειν οὐκ ἀνδρὸς μὴ μεθύοντος ἢ παίζοντος.

2 p. 1340 b. 22 (139. 20): οὐκ ἄδηλον δὲ ὅτι πολλὴν ἔχει διαφορὰν πρὸς τὸ γίνεσθαι ποιούς τινας, ἐάν τις αὐτὸς κοινωνῇ τῶν ἔργων · ἓν γάρ τι τῶν ἀδυνάτων ἢ χαλεπῶν ἐστι μὴ κοινωνήσαντας τῶν ἔργων κριτὰς γενέσθαι σπουδαίους.

3) p. 1340 b. 12 — (139. 11 —): ἔστι δὲ ἁρμόττουσα πρὸς τὴν φύσιν τὴν τηλικαύτην ἡ διδασκαλία τῆς μουσικῆς · οἱ μὲν γὰρ νέοι διὰ τὴν ἡλικίαν ἀνήδυντον οὐδὲν ὑπομένουσιν ἑκόντες, ἡ δὲ μουσικὴ φύσει τῶν ἡδυσμένων ἐστίν.

4) p. 1340 b. 25 — (139. 23 —): ἅμα δὲ καὶ δεῖ τοὺς παῖδας ἔχειν τινὰ διατριβήν, καὶ τὴν Ἀρχύτου πλαταγὴν οἴεσθαι γενέσθαι καλῶς, ἣν διδόασι τοῖς παιδίοις ὅπως χρώμενοι ταύτῃ μηδὲν καταγνύωσι τῶν κατὰ τὴν οἰκίαν · οὐ γὰρ δύναται τὸ νέον ἡσυχάζειν. αὕτη μὲν οὖν ἐστὶ τοῖς νηπίοις ἁρμόττουσα τῶν παιδίων, ἡ δὲ παιδεία πλαταγὴ τοῖς μείζοσι τῶν νέων.

Ausübung ihn befähigt hat. Damit ist von selbst dem handwerksmässigen Betriebe der Musik vorgebeugt. Ein weiteres Schutzmittel dagegen liegt in der Auswahl der Rhythmen und Melodien, sowie der Instrumente, und in der Grenze, die der Unterricht innezuhalten hat. Für all dies liegt der Maassstab in dem Zweck aller Jugendbildung, die einzig und allein die Bürgertugend im Auge hat[1]).

Selbstverständlich ist, dass die Musik weder dem Körper noch dem Geist des Bürgers eine Richtung geben darf, die seiner eigentlichen Bestimmung widersprechend wäre. Desshalb muss aus dem Unterricht Alles fern gehalten werden, was über die Vorbildung zur Genussfähigkeit hinausgeht. Es handelt sich hier nicht darum, Künsteleien einzuüben, Virtuosen zu schulen, sondern lediglich darum, das Ohr empfänglich zu machen, den Geschmack zu veredeln, das Urtheil zu bilden. Daraus folgt schon, dass kein Instrument gewählt werden darf, dessen Handhabung einen Künstler von Beruf erfordert, dessen Wirkung des sittigenden Charakters entbehrt[2]).

Zu verbannen ist vor allen Dingen die Flöte. Die Flöte hat in Hellas Eingang gefunden, als zur Zeit der Perserkriege mit Selbstgefühl und Thatendurst ein Feuereifer, alles Mögliche zu lernen, erwacht war, und ohne lange Prüfung jegliches Neue ergriffen wurde; in Athen wurde sie die Liebhaberei der ganzen gebildeten Gesellschaft. Später ist sie wieder abgeschafft worden, als man ihre Schattenseiten kennen und unterscheiden gelernt hatte, was der ethischen Bildung zuträglich sei, was nicht.

Aristoteles erwähnt hier nicht, was wir anderweitig wissen, dass Alkibiades es war, der zuerst der herrschenden Mode sich mit Er-

---

1) p. 1340 b. 35 — (140. 1 —): πρῶτον μὲν γὰρ ἐπεὶ τοῦ κρίνειν χάριν μετέχειν δεῖ τῶν ἔργων, διὰ τοῦτο χρὴ νέους μὲν ὄντας χρῆσθαι τοῖς ἔργοις, πρεσβυτέρους δὲ γενομένους τῶν μὲν ἔργων ἀφεῖσθαι, δύνασθαι δὲ τὰ καλὰ κρίνειν καὶ χαίρειν ὀρθῶς διὰ τὴν μάθησιν τὴν γενομένην ἐν τῇ νεότητι. περὶ δὲ τῆς ἐπιτιμήσεως ἥν τινες ἐπιτιμῶσιν ὡς ποιούσης τῆς μουσικῆς βαναύσους, οὐ χαλεπὸν λῦσαι σκεψαμένους μέχρι τε πόσου τῶν ἔργων κοινωνητέον τοῖς πρὸς τὴν ἀρετὴν παιδευομένοις πολιτικήν, καὶ ποίων μελῶν καὶ ποίων ῥυθμῶν κοινωνητέον, ἔτι δὲ ἐν ποίοις ὀργάνοις τὴν μάθησιν ποιητέον καὶ γὰρ τοῦτο διαφέρειν εἰκός.

2) p. 1341. 5 — (140. 13 —): φανερὸν τοίνυν ὅτι δεῖ τὴν μάθησιν αὐτῆς μήτε ἐμποδίζειν πρὸς τὰς ὕστερον πράξεις μήτε τὸ σῶμα ποιεῖν βάναυσον καὶ ἄχρηστον πρὸς τὰς πολεμικὰς καὶ πολιτικὰς ἀσκήσεις πρὸς μὲν τὰς [χρήσεις] ἤδη, πρὸς δὲ τὰς [μαθήσεις] ὕστερον. συμβαίνοι δ' ἂν περὶ τὴν μάθησιν, εἰ μήτε τὰς πρὸς τοὺς ἀγῶνας τοὺς τεχνικοὺς συντείνοντα διαπονοῖεν, μήτε τὰ θαυμάσια καὶ περιττὰ τῶν ἔργων, ἃ νῦν ἐλήλυθεν εἰς τοὺς ἀγῶνας, ἐκ δὲ τῶν ἀγώνων εἰς τὴν παιδείαν ἀλλὰ καὶ τὰ τοιαῦτα μέχρι περ ἂν δύνωνται χαίρειν τοῖς καλοῖς μέλεσι καὶ ῥυθμοῖς.

folg widersetzte und zwar aus Gründen, welche den Bedenken des Aristoteles zum einen Theil vollkommen entsprechen.

Plutarch erzählt: »Als Alkibiades zum Lernen angehalten wurde, folgte er seinen Lehrern willig in Allem, nur zum Flötenspiel war er nicht zu bringen, er verwarf es, weil es unedel, eines Freigeborenen nicht würdig. Das Plektron und die Lyra lasse sich handhaben, ohne die Züge zu entstellen und dem Körper unziemliche Bewegungen zuzumuthen. Wer aber Flöte blase, müsse ein Gesicht machen, dass er selbst seinen nächsten Angehörigen unkenntlich werde. Ferner gestatte die Lyra, das Spiel mit Worten und Gesang zu begleiten, während die Flöte dem Bläser den Mund verstopfe, die Stimme raube und die Sprache nehme. »Mögen, rief er, die Knaben der Thebaner Flöte blasen; denn sie wissen Nichts mit ihrer Sprache anzufangen. Uns Athenern aber mögen als Schutzgottheiten gewogen bleiben Athene und Apollon und jene hat die Flöte weggeworfen, dieser den Flötenbläser geschunden«[1]. Mit solchen Reden, die er halb im Scherz, halb im Ernst führte, fügt Plutarch hinzu, machte Alkibiades auch Andere vom Flötenspiel abwendig. Denn rasch verbreitete sich unter den Knaben die Rede: Alkibiades hat Recht, wenn er das Flötenspiel abscheulich findet und die, die es lernen, lächerlich macht. So kam es, dass die Flöte aus der guten Gesellschaft nach und nach verbannt wurde und schliesslich ganz in Missachtung kam[2].

Auch Aristoteles hebt hervor, dass die Flöte die Begleitung der Musik mit Worten unmöglich mache[3] und gedenkt des Unwillens, mit dem Athene ihre eigene Erfindung verworfen[4]; entscheidend freilich ist für ihn, dass die Flöte nicht nur zur sittlichen Besserung Nichts beitrage, sondern sogar verwildernd auf die Stimmung wirke: nicht

1) Alkib. c. 2: ἐπεὶ δὲ εἰς τὸ μανθάνειν ἧκε, τοῖς μὲν ἄλλοις ὑπήκουε διδασκάλοις ἐπιεικῶς, τὸ δ' αὐλεῖν ἔφευγεν ὡς ἀγεννὲς καὶ ἀνελεύθερον · πλήκτρου μὲν γὰρ καὶ λύρας χρῆσιν οὐδὲν οὔτε σχήματος οὔτε μορφῆς ἐλευθέρῳ πρεπούσης διαφθείρειν, αὐλοὺς δὲ φυσῶντος ἀνθρώπου στόματι καὶ τοὺς συνήθεις ἂν πάνυ μόλις διαγνῶναι τὸ πρόσωπον. ἔτι δὲ τὴν μὲν λύραν τῷ χρωμένῳ συμφθέγγεσθαι καὶ συνᾴδειν, τὸν δ' αὐλὸν ἐπιστομίζειν καὶ ἀποφράττειν ἕκαστον τήν τε φωνὴν καὶ τὸν λόγον ἀφαιρούμενον. „Αὐλείτωσαν οὖν“ ἔφη Θηβαίων παῖδες · οὐ γὰρ ἴσασι διαλέγεσθαι · ἡμῖν δὲ τοῖς Ἀθηναίοις, ὡς οἱ πατέρες λέγουσιν, ἀρχηγέτις Ἀθηνᾶ καὶ πατρῷος Ἀπόλλων ἐστίν, ὧν ἡ μὲν ἐξέρριψε τὸν αὐλόν, ὁ δὲ καὶ τὸν αὐλητὴν ἐξέδειρε“.

2) ib.: ὅθεν ἐξέπεσε κομιδῇ τῶν ἐλευθέρων διατριβῶν καὶ προεπηλακίσθη παντάπασιν ὁ αὐλός.

3) p. 1341. 22 — (140. 32 —): προσθῶμεν δὲ ὅ τι συμβέβηκεν ἐναντίον αὐτῷ πρὸς παιδείαν καὶ τὸ κωλύειν τῷ λόγῳ χρῆσθαι τὴν αὔλησιν.

4) p. 1341 b. 1 (141. 18): εὐλόγως δ' ἔχει καὶ τὸ περὶ τῶν αὐλῶν ὑπὸ τῶν ἀρχαίων μεμυθολογημένον · φασὶ γὰρ δὴ τὴν Ἀθηνᾶν εὑροῦσαν ἀποβαλεῖν τοὺς αὐλούς.

ethisch, sondern orgiastisch sei ihr Eindruck und desshalb wohl zur Katharsis (in der Tragödie), aber nicht im Unterricht anwendbar[1]. Der Widerwille der Göttin aber sei nicht bloss auf die Entstellung des Gesichts beim Blasen, sondern noch mehr auf die Geistlosigkeit des Flötenspiels zurückzuführen, wenn anders Athene mit Recht die Göttin der Weisheit heisse.

Wie die Flöte wird auch die Kithara verworfen und eine ganze Reihe alter Instrumente, die längst ausser Gebrauch gekommen sind, weil einmal ihr Spiel mühsam ist und sodann ihre Musik jeder tieferen Wirkung entbehrt. Welche Instrumente nun aber zulässig sind, wird nicht gesagt. Uebrig bleibt im Grunde nur die Lyra, begleitet von dem edelsten aller Instrumente, der Menschenstimme.

Nach demselben strengen Grundsatz wird unter den Tonweisen, den Harmonieen, unterschieden. Ihre Wirkung ist von der mannchfaltigsten Art, und die Bühnenmusik, die es auf die Reinigung der Leidenschaften eines überaus gemischten Publikums abgesehen hat, wird hier auch starker, rauschender Effekte nicht entbehren können, die dem grobsinnlichen Bedürfniss einer aus Banausen, Theten und sonstigen Leuten bestehenden Volksmenge angemessen sind. Der Kunst des Theaters muss hier eine Freiheit der Auswahl bleiben, die bei der Erziehung der Auslese der Bürgerschaft keineswegs statthaft ist[2].

Hier sind nur ethisch wirkungsvolle Harmonieen zuzulassen und unter diesen steht die dorische oben an. Ein Missgriff ist es, wenn Platon-Sokrates neben ihr die phrygische empfiehlt, denn diese ist unter den Tonweisen das, was die Flöte unter den Instrumenten ist; sie wirkt zündend auf die Leidenschaft, sie berauscht die Sinne und reisst zu wilder Begeisterung hin. Die dorische dagegen hat nach allgemeinem Urtheil das Gepräge strenger Gemessenheit und entspricht am meisten dem Ethos des gesetzten Mannes[3]. Sie ist also für den Jugendunterricht am meisten zu empfehlen, ihr zunächst allenfalls noch die lydische Weise, weil auch sie einen zügelnden Einfluss übt[4]. Hier wie überall suchen wir zwischen schroffen Gegensätzen den Mittelweg[5].

1) 1341. 18 (140. 29): ἔτι δ' οὐκ ἔστιν ὁ αὐλὸς ἠθικὸν ἀλλὰ μᾶλλον ὀργιαστικόν. ὥστε πρὸς τοὺς τοιούτους αὐτῷ καιροὺς χρηστέον ἐν οἷς ἡ θεωρία κάθαρσιν μᾶλλον δύναται ἢ μάθησιν.

2) p. 1341 b. 32—1342. 30 (142. 18—143. 25).

3) p. 1342 b. 12 (144. 9): περὶ δὲ τῆς δωριστὶ πάντες ὁμολογοῦσιν ὡς στασιμωτάτης οὔσης καὶ μάλιστ' ἦθος ἐχούσης ἀνδρεῖον.

4) ib. 33 (144. 28): διὰ τὸ δύνασθαι κόσμον τ' ἔχειν ἅμα καὶ παιδείαν, οἷον ἡ λυδιστὶ φαίνεται πεπονθέναι μάλιστα τῶν ἁρμονιῶν.

5) ib. 14 (144. 11): — ἐπεὶ τὸ μέσον μὲν τῶν ὑπερβολῶν ἐπαινοῦμεν καὶ χρῆναι διώκειν φαμέν.

Mit dem Glaubensbekenntniss: unserer Leitsterne bei der Erziehung sind drei, das Mittelmaass, das Mögliche und das Geziemende — schliesst der Torso unseres Buches [1]).

---

§. 5.

Die Glückseligkeit im besten Staat.

Vom Schlusse des fünften (VIII.) Buches kehren wir zurück zum Anfang des vierten (VII.), um zu ermitteln, worin nun positiv die Glückseligkeit besteht, welche dem besten Staat mit den besten Bürgern innewohnt.

Wessen der Staat als Wiege glückseligen Lebens bedarf, haben wir gesehen, desgleichen worin das letztere nicht gesucht werden darf. Wehrhafte Hellenen als Bürgerschaft, Nähe des Meeres, glückliche Lage inmitten aller Vortheile, welche die Natur als Mitgift zu gewähren vermag, sind als unentbehrliche Elemente vorauszusetzen; der Geist der Bürgerschaft muss aufgeschlossen sein dem edlen Ehrgeiz eines echten Culturvolks und frei von roher gewaltthätiger Leidenschaft.

Das glückselige Leben selbst bedarf noch einer näheren Betrachtung.

»In den exoterischen Reden, sagt Aristoteles, wird darüber genügend gesprochen; hier braucht (was dort ausgeführt wird), nur angewendet zu werden« [2]). Wieder ein Hinweis auf hochwichtige Erörterungen, die uns verloren sind, an einer Stelle, wo er uns sehr unangenehm ist und dabei in einer Fassung, die bezeugt, dass der Text, den wir haben, nach mündlichen Vorträgen niedergeschrieben ist, während, was wir nicht haben, gleichfalls aus mündlichen Verhandlungen bestanden haben muss.

Ganz zweifellos ist, dass der Selige die dreierlei Güter haben muss, ohne die es vollkommenes Glück nicht gibt: Vermögen und Gesundheit des Leibes und der Seele.

»Kein Mensch wird denjenigen selig nennen wollen, der aller Mannheit, aller Selbstbeherrschung, alles Rechtssinnes und aller Einsicht

---

1) ib. 32 (144. 30): δῆλον ὅτι τούτους ὅρους τρεῖς ποιητέον εἰς τὴν παιδείαν, τό τε μέσον καὶ τὸ δυνατὸν καὶ τὸ πρέπον.

2) p. 1323. 21 — (94. 1 —): νομίσαντας οὖν ἱκανῶς πολλὰ λέγεσθαι [καὶ τῶν] ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις περὶ τῆς ἀρίστης ζωῆς, καὶ νῦν χρηστέον αὐτοῖς.

baar ist, der entsetzt zusammenfährt, wenn eine Fliege vorüberstreicht, der, wenn ihn hungert oder dürstet, keinen Ekel kennt, der wegen eines Almosens seinen besten Freund unglücklich macht und an Verstand so arm oder verschroben ist wie ein Kind oder ein Irrsinniger«[1]. Diese Behauptungen finden keinen Widerspruch, wohl aber gehen die Ansichten auseinander über das wünschenswerthe Maass und den Werth dieser Güter. An Tugend nämlich glaubt man sehr bald, an Reichthum, Geld, Macht, Ehre glaubt man nie genug zu haben. Und doch ist das ein Irrthum, der sich leicht aus der Erfahrung widerlegen lässt.

Es ist eine handgreifliche Beobachtung, dass der Besitz äusserer Glücksgüter weder den Erwerb, noch die Behauptung von Tugenden verbürgt, wohl aber umgekehrt die Tugend den Besitz jener sichert, sodann dass die Glückseligkeit, mag sie nun im Genuss oder in der Tugendübung oder in Beidem bestehen, in höherem Maasse denen vergönnt ist, die bei bescheidenem Besitze von äusseren Gütern, in Charakter- und Geistesbildung die denkbar höchste Stufe erreicht haben, als denen, die sonst im Ueberflusse schwimmen und hierin gerade schlecht gestellt sind.

Was der Augenschein der Erfahrung lehrt, entspricht den Wahrheiten rein logischer Betrachtung. Der Werth aller äusseren Güter hat eine bestimmte Grenze, wie der jedes Werkzeuges. Alles was zum Gebrauch und Verbrauch dient, wird, wenn es das Maass des Bedürfnisses übersteigt, entweder schädlich oder überflüssig. Der Werth aller seelischen Güter dagegen nimmt zu, je weiter ihr Besitz sich über das Unentbehrliche erhebt, wenn hier, wo das Reich des Sittlich-Schönen beginnt, von Gebrauchswerth überhaupt gesprochen werden kann. Grundsätzlich lässt sich sagen: der Vorzug, den gewisse Eigenschaften eines Gutes haben, steigt mit dem Vorzug, der diesem Gute selbst vor anderen zukommt. So gross nun der Vorzug ist, den die Seele vor allem Vermögen und selbst vor dem Körper voraus hat, so viel ist auch jede gute Eigenschaft der Seele werthvoller als was Vermögen und leibliches Gedeihen gewähren können.

Schliesslich ist das Alles begehrenswerth nur um der Seele willen;

---

1) p. 1323. 24—(94. 4): ὡς ἀληθῶς γὰρ πρός γε μίαν διαίρεσιν οὐδεὶς ἀμφισβητήσειεν ἂν ὡς [οὐ] τριῶν οὐσῶν μερίδων, τῶν τε ἐκτὸς καὶ τῶν ἐν τῷ σώματι καὶ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ, πάντα ταῦτα ὑπάρχειν τοῖς μακαρίοις χρή. οὐδεὶς γὰρ ἂν φαίη μακάριον τὸν μηδὲν μόριον ἔχοντα ἀνδρίας μηδὲ σωφροσύνης μηδὲ δικαιοσύνης μηδὲ φρονήσεως, ἀλλὰ δεδιότα μὲν τὰς παραπετομένας μυίας, ἀπεχόμενον δὲ μηδενός, ἂν ἐπιθυμήσῃ τοῦ φαγεῖν ἢ τοῦ πιεῖν, τῶν ἐσχάτων, ἕνεκα δὲ τεταρτημορίου διαφθείροντα τοὺς φιλτάτους· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ περὶ τὴν διάνοιαν οὕτως ἄφρονα καὶ διεψευσμένον ὥσπερ τι παιδίον ἢ μαινόμενον.

der denkende Mensch strebt danach lediglich aus diesem Grunde. Dass Jedem nur so viel Glückseligkeit zufällt, als er Tugend, Einsicht und Fähigkeit hat, beiden gemäss zu leben, das sei für uns ein zweifellos feststehender Satz. Zur Bezeugung kann die Gottheit selber dienen, deren Seligkeit nicht herrührt von der Fülle äusserer Güter, sondern von ihrem inneren Wesen, von ihrem eigenen Selbst. Was die Menschen Glück nennen, ist von dieser Seligkeit durchaus verschieden, jenes Glück gibt Zufall und Ungefähr; Rechtssinn und Weisheit aber stammt nicht aus dieser Quelle [1]).

So der Gedankengang des Aristoteles, getreu nach seinen Worten wiedergegeben.

Zwei Strömungen sind es, die Aristoteles lebenslang bekämpft. Die eine ist der Materialismus, der den Staat entsittlicht, die andere die Ideologie, die ihn flicht und durch ihre Flucht entgeistet. Mit beiden setzt er sich hier auseinander.

Im Vorstehenden ist die erstere, im Nachstehenden wird die letztere abgethan.

Die ganze Erörterung, die wir eben herausgehoben haben, gehört zu dem oben [2]) besprochenen Kapitel, welches handelt von der Frage: was soll der beste Staat nicht sein? und diese Frage beantwortet mit dem Satze: kein Raub- und Kriegerstaat, sondern ein Staat der Tugend und der Geistesbildung.

Ein wohlthuendes Gefühl überkommt uns jedes Mal, wenn Aristoteles das Erstgeburtsrecht des Glückes, das der Mensch sich in der Tugend schafft, vertheidigt gegen all den Missbrauch, den eine rohe Lebensauffassung mit diesem Worte treibt. Hier ist er ein Herz und eine Seele mit seinem grossen Meister Platon, dem er sonst so oft widerspricht. In Fleisch und Blut ist ihm die Ansicht übergegangen; Segen und Unsegen trägt der Mensch in der eigenen Brust, die seltenste Gunst äusseren Gedeihens vermag ihm Nichts zu geben, was er nicht innerlich verdient, Reichthum, Glanz und Lebensgenuss, an sich Nichts, wird Alles durch die Arbeit, die er an seinem eigenen Selbst verrichtet. Die Dinge dieser Welt sind ihm nicht leerer Tand, noch blosser Sinnentrug. Die Natur, die sie erschaffen, schafft Nichts umsonst, ein grossartiges Gesetz des Zweckes herrscht in all ihrem Walten. Aber den Werth gibt ihnen, wie dem Metall das Münzgepräge, der Menschengeist, der Menschenwille. Zur Beherrschung der Sinnenwelt,

1) p. 1323. 24—b. 29 (p. 94. 14—95. 19).
2) S. 177 ff.

ihrer Kräfte und ihrer Schätze, ist der Mensch berufen. Geistiger, nicht sinnlicher Art ist das Element, das ihn befähigt, diese Herrschaft anzutreten und zu behaupten. Seiner Bestimmung wird er untreu, wenn er dient, wo er gebieten und um das Gebieten wenigstens kämpfen soll. Seinen Adel wirft er weg, wenn er sein Glück in einem Zustand sucht der ihn als Unterthan erscheinen lässt. Das gilt vom Einzelnen wie von der Gesammtheit, die Staat genannt wird.

»Wer im Reichthum das Glück seines Lebens sucht, der wird auch einen Staat selig preisen, wenn er nur reich ist; wer selber nur als Tyrann glaubt glücklich werden zu können, der wird den Staat überglücklich schätzen, der möglichst vielen Unterthanen gebietet. Wem aber die Tugend über Alles geht, der wird auch das wahre Glück eines Staates nach der Tugend seiner Bürger messen«[1]. Mit einem Wort also, die Einheit von Glückseligkeit und Verdienst gilt gleichmässig vom Staat im Ganzen, wie von seinen Bestandtheilen im Einzelnen und zeigt sich im besten Staat in vollendeter Harmonie.

Die Bürgertugend selbst gibt noch zu einer Frage Veranlassung, die der strenge Staatsbegriff älterer Zeit nicht kennt, die erst in den Tagen seiner Zersetzung auftaucht: welcher Lebensweise gebührt der Vorzug, der eines thätigen Vollbürgers, der im Staate lebt und webt, oder der eines Schutzverwandten, der ausserhalb des Bürgerverbandes steht?[2].

Ist es richtiger, dem handelnden Bürgerthum, oder von aller äusseren Beschäftigung frei, nur der denkenden Selbstschau zu leben, welche, wie einige meinen, des Philosophen allein würdig ist?[3].

Die, welche der letzteren Ansicht sind, sagen: als gewaltthätiger Despot über den Nächsten herrschen, ist das grösste Unrecht; als Bürger über Bürger herrscheu, ist zwar kein Unrecht, aber es ist eine Last, die mit persönlichem Wohlbefinden sich nicht verträgt. Dem entgegen sagen Andere: ausser dem praktischen Staatsdienst ist kein Heil: im öffeutlichen Leben, im handelnden Bürgerthum ist allein für

1) p. 1324. 8 — (p. 96. 8 —): ὅσοι γὰρ ἐν πλούτῳ τὸ ζῆν εὖ τίθενται ἐφ' ἑνός, οὗτοι καὶ τὴν πόλιν ὅλην, ἐὰν ᾖ πλουσία, μακαρίζουσιν · ὅσοι τε τὸν τυραννικὸν βίον μάλιστα τιμῶσιν, οὗτοι καὶ πόλιν τὴν πλείστων ἄρχουσαν εὐδαιμονεστάτην εἶναι φαῖεν ἄν · εἴ τε τις τὸν ἕνα δι' ἀρετὴν ἀποδέχεται, καὶ πόλιν εὐδαιμονεστέραν φήσει τὴν σπουδαιοτέραν.

2) ib. 14 (ib. 12): πότερος αἱρετώτερος βίος, ὁ διὰ τοῦ συμπολιτεύεσθαι καὶ κοινωνεῖν πόλεως ἢ μᾶλλον ὁ ξενικὸς καὶ τῆς πολιτικῆς κοινωνίας ἀπολελυμένος.

3) p. 1324. 26 (96. 28): πότερον ὁ πολιτικὸς καὶ πρακτικὸς βίος αἱρετὸς ἢ μᾶλλον ὁ πάντων τῶν ἐκτὸς ἀπολελυμένος, οἷον θεωρητικός τις, ὃν μόνον τινές φασιν εἶναι φιλόσοφον.

jede Tüchtigkeit freie Bahn[1]. Jene verwerfen jede Theilnahme an staatlichen Aemtern, denn sagen sie, die persönliche Freiheit geht Allem vor und sie besteht nicht mit den Lasten und Pflichten des Staatsmannes, diese aber erkennen gerade darin das höchste Glück; denn wer gar Nichts schaffe, dem könne auch Nichts gedeihen und Wohlfahrt sei von Wohlthun nicht zu trennen[2].

So klärt sich die Streitfrage ab, nachdem wir eine schon oben besprochene Erörterung ausgeschieden haben, die sich auf die Verwerflichkeit einer despotischen Eroberungs-Politik nach Aussen und einer rein kriegerischen Anlage der Staatsordnung bezieht. Die Entscheidung des Aristoteles lautet:

»Bis zu einer gewissen Grenze haben Beide Recht. Im Rechte sind die Einen, wenn sie dem Leben des Despoten das Leben des freien Bürgers vorziehen. Es ist wahr, dem Sklaven als Sklaven gebieten, ist ein Geschäft ohne Würde; Befehle ertheilen in Sachen häuslicher Nothdurft entbehrt jeglicher Grösse. Nicht wahr aber ist, dass jede Herrschaft eine despotische sei. Die Herrschaft über Freie ist von der über Sklaven nicht weniger verschieden als Freie und Sklaven unter sich verschieden sind. Andererseits ist es nicht richtig, der Unthätigkeit vor der Thätigkeit den Vorzug zu geben; denn ohne diese ist glückseliges Leben nicht möglich und die Thätigkeit gerechter und weiser Männer ist die Quelle vieler sittlich werthvoller Früchte. Daraus könnte nun gefolgert werden: das einzig Wahre ist unbeschränkte Herrschaft; denn wer sie hat, der ist auch fähig, die meisten und besten Thaten zu verrichten. Daher muss, wer sich dazu die Kraft zutraut, die höchste Gewalt keinem Anderen einräumen, sondern sie an sich reissen und dabei weder nach Eltern und Kindern, noch nach Freunden fragen, sondern rücksichtslos nach dem Höchsten trachten, weil dies allein befähige, ohne Schranken wohl zu thun. Dieser Schluss wäre zulässig, wenn nur dem, der sich mit Raub und Gewaltthat die Herrschaft nimmt, wirklich die Fülle all dieses Segens zu Theil würde. Das ist aber nicht möglich und darum der Schluss sammt seiner Voraus-

1) ib. 35 (p. 97. 4): νομίζουσι δ᾽ οἱ μὲν τὸ τῶν πέλας ἄρχειν δεσποτικῶς μὲν γινόμενον μετ᾽ ἀδικίας τινὸς εἶναι τῆς μεγίστης, πολιτικῶς δὲ τὸ μὲν ἄδικον οὐκ ἔχειν, ἐμπόδιον δὲ ἔχειν τῇ περὶ αὐτὸν εὐημερίᾳ, τούτων δ᾽ ὥσπερ ἐξ ἐναντίας ἕτερα τυγχάνουσι δοξάζοντες· μόνον γὰρ ἀνδρὸς τὸν πρακτικὸν εἶναι βίον καὶ πολιτικόν· ἐφ᾽ ἑκάστης γὰρ ἀρετῆς οὐκ εἶναι πράξεις μᾶλλον τοῖς ἰδιώταις ἢ τοῖς τὰ κοινὰ πράττουσι καὶ πολιτευομένοις.

2) p. 1325. 18 (99. 7): οἱ μὲν γὰρ ἀποδοκιμάζουσι τὰς πολιτικὰς ἀρχάς, νομίζοντες τόν τε τοῦ ἐλευθέρου βίον ἕτερόν τινα εἶναι τοῦ πολιτικοῦ καὶ πάντων αἱρετώτατον, οἱ δὲ τοῦτον ἄριστον· ἀδύνατον γὰρ τὸν μηθὲν πράττοντα πράττειν εὖ, τὴν δ᾽ εὐπραγίαν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι τὴν αὐτήν.

setzung falsch. Denn in solcher Lage sittlich zu handeln ist derjenige gar nicht mehr im Stande, der nicht vor den Anderen so bevorzugt ist, wie der Mann vor dem Weib, der Vater vor den Kindern, der Herr vor den Sklaven (Ein solcher hat, um zur Herrschaft zu kommen, gewaltsame Mittel gar nicht nöthig; jeder Andere aber) vermag den Bruch der Rechtsordnung, den er einmal begangen, durch keine Gutthat mehr zu sühnen. Unter Ebenbürtigen gebietet Recht und Sitte wechselweise (Herrschaft); darin besteht eben die wahre Gleichheit, Ebenbürtigen aber nicht gewähren, was ihnen zukommt, Gleichberechtigte Einem unterwerfen, der nicht mehr Recht hat als sie, das ist wider die Natur, und was gegen das Naturgesetz streitet, kann auch dem Sittengesetz nicht angemessen sein. Ist Einer da, der an Tugend und Kraft des Handelns selbst den Besten überlegen ist, da gestattet die Sitte und fordert das Recht, ihm zu gehorchen und zu folgen. Tugend freilich thut es nicht allein, die Macht muss hinzukommen, die zur That befähigt. Ist das Alles richtig, kann Wohlthun von Wohlfahrt nicht getrennt werden, so ist klar, dass im handelnden Leben das Heil jedes Gemeinwesens und jedes Einzelnen besteht. Allein — das handelnde Leben muss sein Wirken nicht nothwendig, wie Einzelne meinen, nach Aussen erstrecken; keineswegs sind die Gedanken ausschliesslich für praktisch zu halten, welche auf bestimmten Erfolg aus bestimmten Handlungen berechnet sind, sondern noch viel mehr die Geistesarbeit, die denkt um des Denkens willen und in sich selbst zum Abschluss reift; Wohlergehen ist Ziel dieser wie jeder anderen Arbeit. Arbeiter im höchsten Sinne, auch mit Wirkung nach Aussen, sind die Baumeister im Reiche des Gedankens. Für thatlos müssen ja auch die Staaten nicht ohne Weiteres gelten, die von der Welt abgeschieden liegen und danach ihr Leben eingerichtet haben; Thätigkeit im Inneren geht ihnen darum nicht ab, denn unter den Bestandtheilen eines Staates findet vielfältiges Wechselleben statt. Ein Gleiches gilt auch von jedem einzelnen Menschen. Sonst stände es übel mit dem Befinden der Gottheit und des ganzen Weltalls, denen ja auch neben ihrem Walten nach Innen jede Thätigkeit nach Aussen abgeht«[1]).

1) p. 1325. 23—1325 b. 16 (p. 99. 11—100. 15): ἀλλὰ τὸν πρακτικὸν οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἑτέρους, καθάπερ οἴονταί τινες, οὐδὲ τὰς διανοίας εἶναι μόνας ταύτας πρακτικὰς τὰς τῶν ἀποβαινόντων χάριν γινομένας ἐκ τοῦ πράττειν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς καὶ τὰς αὐτῶν ἕνεκεν θεωρίας καὶ διανοήσεις· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος ὥστε καὶ πρᾶξίς τις· μάλιστα δὲ καὶ πράττειν λέγομεν κυρίως καὶ τῶν ἐξωτερικῶν πράξεων τοὺς ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονας. — σχολῇ γὰρ ἂν ὁ

Wir haben diese Betrachtung an den Schluss unseres fünften Kapitels gestellt, weil sie das letzte Ziel des besten Staates andeutungsweise erkennen lässt. Die schroffe Ständescheidung der platonischen Politie ist der aristotelischen fremd. »Philosophen« und »Wächter« im platonischen Sinne gibt es hier so wenig als Weiber-, Kinder- und Gütergemeinschaft und die Beschäftigung mit den Aufgaben des praktischen Staatslebens erscheint hier nicht wie dort als eine unerträgliche Last, mit der der Weise nothgedrungen sich abfindet, weil er sich ihrer ganz nicht entschlagen darf. Der Tugendstaat des Aristoteles hat ein Recht auf alle seine Bürger und der vollkommenste Verein der ausgezeichnetsten Eigenschaften, die ein Talent und ein Charakter entfalten kann, erhöht nur seine Verpflichtung, sie in den Dienst des Gemeinwohls zu stellen. Er gewährt dem Einzelnen kein Recht, mit Gewalt die Verfassung zu ändern — Staatsstreich und Verfassungsbruch, so lautet ein Satz voll tiefer Wahrheit, sind Frevel an ewigen Gesetzen, die keine Gutthat wieder sühnt — aber er enthält einen Anspruch, dem eine wahrhaft tüchtige Bürgerschaft in freiwilliger Anerkennung huldigen wird und huldigen soll. Thätiges Bürgerleben ist Sorge für das Gemeinwohl im Tugendstaat, ausser dem Glückseligkeit nicht zu finden ist. Damit ist gesagt: der freiwillig Staatlose schliesst sich aus dem Reich der echten Tugend und der wahren Glückseligkeit selber aus.

Nun geht aber die Thätigkeit des guten Bürgers in Waffendienst und Amtsverwaltung nicht ausschliesslich auf. Die Aemter wechseln ihre Verwalter und ein stehendes Heer, wie in Sparta, ist die Bürgerschaft des besten Staates nicht. »Musse« zur geistigen Arbeit bleibt übrig, ihre richtige Verwendung ist ein Hauptziel des Culturstaates und diese Musse ist kein Müssiggang.

Das Denken um des Denkens willen, das Forschen nach den Gründen des Seins, den Gesetzen des Werdens, ist die höchste Blüthe aller Geistesarbeit. »Die Baumeister im Reiche des Gedankens«, die Ergründer der Geheimnisse in Natur und Menschenwelt werden nur der baaren Unvernunft als thatlose Müssiggänger erscheinen. Sie sind es, die Rath wissen, wenn die Eintagsseelen verzweifeln, die vom Sinnentrug die Wahrheit unterscheiden und in der Flucht der Erscheinungen den festen Ankergrund wissenschaftlichen Erkennens nie verlieren.

Was Aristoteles an dieser Stelle sagt, müssten wir als selbstverständlich voraussetzen, auch wenn er's nicht ausdrücklich sagte.

θεὸς ἔχοι καλῶς καὶ πᾶς ὁ κόσμος, οἷς οὐκ εἰσὶν ἐξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὑτῶν.

Das Bruchstück seiner Unterrichtslehre lässt allerdings nicht erkennen, wie solche Geister sich bilden sollen, wenn die Erziehnng von Staatswegen an dem Mittelmaass als einem unverbrüchlichen Gesetze festhält und ein Ueberschreiten desselben als einen Uebergriff verbietet.

Was an solchen Köpfen gross und eigenartig ist, das liegt ja Alles in weiter Entfernung jenseits dieser Grenze. Hätten wir hier anstatt eines Bruchstückes eine erschöpfende Abhandlung vor uns, so würde dieser Widerspruch wohl nicht bestehen und wir würden wissen, wie das, was hier steht, mit den oben[1]) besprochenen Ausführungen zu reimen ist.

In keinem Falle aber konnte irgendwie zweifelhaft sein, dass Aristoteles dem Verdienst beschaulicher Thätigkeit und philosophischer Weltbetrachtung den Platz im besten Staate einräumen würde, der ihm zukommt. Das Bindeglied, das hier fehlt, haben wir den Stellen der Nikomachischen Ethik zu entlehnen, wo beklagt wird, dass Theorie und Praxis der Politik einander fliehen statt sich zu suchen und gegenseitig vor Abwegen zu bewahren[2]). In der Aufhebung dieser Einseitigkeit liegt eben das Unterscheidungsmerkmal des besten Staates. Was in unvollkommenen, entarteten Verfassungen sich fremd und feindselig gegenübersteht, das ist versöhnt zu segensreichem Zusammenwirken im vollkommenen Rechts- und Culturstaat. Aristoteles will das Staatsleben zurückführen zu seiner echten, ursprünglichen Idee und die Denker wieder einbürgern in der Heimath, die sie grollend verlassen haben. Der Abfall der Staaten von den Gesetzen der Tugend und des Rechtes, die Flucht der Philosophen aus der realen Welt, hat sich an Beiden schwer gerächt. Die Verbindung des δίκαιον, nach dem die Staaten, mit dem καλόν, nach dem die Denker trachten, das beide verfehlen, wenn sie in entgegengesetzter Richtung suchen: das ist, was der beste Staat begründen soll. Hier schliesst die Beschäftigung mit dem Einen die mit dem Anderen nicht aus. Hier herrscht die Harmonie, die dem Denker gestattet, im Diesseits des Staates und im Jenseits der Idee gleichzeitig Bürger zu sein.

---

1) S. 204 ff.
2) S. Bd. I. S. 164 ff.

III.

Der Staat der richtigen Mitte, seine Nachbarn und die Kunst seiner Erhaltung.

Der politische Beruf des Mittelstandes als Bürgen des Rechtsstaates und des dauerhaften Staatsrechts. — Die extremen Parteien und der Rechtsstaat. Oligarchie und Demokratie. Ihr Gegensatz und ihre Versöhnung. — Verfassungswechsel und Umwälzungen. Ihre Ursachen und Heilmittel. — Der Bauernstand als Grundstoff gesunden Staatslebens.

§. 1.

Der politische Beruf des Mittelstandes als Bürgen des Rechtsstaates und des dauerhaften Staatsrechts.

Vom Entwurf des schlechthin besten Staates haben wir in unserem Text nur wenige Züge, die sich auf die Vorbedingungen seines äusseren, das Endziel seines inneren Lebens und auf einen Theil seiner Erziehungslehre beziehen. Diese Einzelzüge selbst sind nichts weniger als abschliessend behandelt, oft berührte Fragen bleiben hier, wo wir ihre Lösung bestimmt erwarten, unerledigt wie vorher; der staatliche Aufbau aber fehlt ganz, von Haushalt und Regierung, von den Organen der Verwaltung, Rechtspflege und Gesetzgebung — von Heeresgliederung und Kriegswesen ganz abgesehen — erfahren wir Nichts als das Eine: dass im Staat der besten Menschen die öffentlichen Aemter Gemeingut aller Bürger sind, dass die regelmässige wechselseitige Ablösung in dem Recht des Befehlens und der Pflicht des Gehorsams die Grundlage und den Inhalt des verfassungsmässigen Rechtsstaates bildet. Es ist ganz müssig, darüber zu streiten, wieviel Bücher Aristoteles gebraucht hat oder gebraucht haben würde, um all das erschöpfend darzustellen, was hier fehlt und in einem vollständigen Bauriss nicht fehlen darf. Gewiss ist, dass die Liste Courings von dem, was wir hier vergebens suchen, in allem Wesentlichen vollkommen zutrifft und ebenso gewiss, dass er weniger

Widerspruch gefunden haben würde [1]), böte sich uns nicht der Inhalt der beiden nun folgenden Bücher ganz von selbst zur Ergänzung an, so zwar, dass wir in einer erheblichen Anzahl von Fällen sagen können, im schlechthin besten Staat kann das nicht viel anders geordnet worden sein, als es hier in dem verhältnissmässig besten Staat geordnet ist.

Die neue Aufgabe, die sich Aristoteles in dem letzten Hauptabschnitt seiner Betrachtungen stellt, wird in folgenden Sätzen am Klarsten bezeichnet:

»Die Meisten, die über Staatskunst schreiben, verfallen, wie manches Richtige sie sonst sagen mögen, in denselben Fehler: sie treffen das Brauchbare nicht. Es reicht ja nicht hin, bloss nach der besten Verfassung zu suchen, man muss auch wissen, welche Verfassung in einem bestimmten Falle möglich, welche andere für alle Fälle die am Leichtesten ausführbare ist. Statt dessen suchen die Einen ausschliesslich nach einem Urbild jeder nur denkbaren Vortrefflichkeit, die Anderen, die bescheidener auftreten, verwerfen die bestehenden Verfassungen und preisen die lakonische oder sonst eine als Muster an. Man muss aber eine Staatsordnung vorschlagen, welche geeignet ist, sich aus dem bestehenden entwickeln zu lassen und ohne viel Mühe Gehorsam und willige Theilnahme zu wecken, ist es doch um Nichts leichter, einen kranken Staat zu heilen, als einen neuen Staat zu gründen, wie das Umlernen so schwer ist, als das Erlernen. Desshalb ist ja eine Hauptaufgabe des Staatsmannes, den Fehlern lebender Staaten abzuhelfen« [2]).

Vorstehende Worte legen den Gedanken nahe, dass, wenn Aristoteles sein Staatsideal überhaupt vollendet hat, ihm schwerlich von Anfang bis zu Ende jene Freudigkeit treu geblieben ist, die allein eine Arbeit fruchtbar machen kann. Sein realistischer Sinn war hier nun einmal nicht in seinem Element, seine Phantasie zu sehr beschwert mit massen-

---

1) S. über diese Frage Hildenbrand, Gesch. u. System der Rechts- und Staatsphilosophie I, 446—457.

2) p. 1288 b. 35 — (145. 29 —): ὡς οἱ πλεῖστοι τῶν ἀποφαινομένων περὶ πολιτείας καὶ εἰ τἆλλα λέγουσι καλῶς, τῶν γε χρησίμων διαμαρτάνουσιν. οὐ γὰρ μόνον τὴν ἀρίστην δεῖ θεωρεῖν, ἀλλὰ καὶ τὴν δυνατήν, ὁμοίως δὲ καὶ τὴν ῥᾴω καὶ κοινοτέραν ἁπάσαις, νῦν δ' οἱ μὲν τὴν ἀκροτάτην καὶ δεομένην πολλῆς χορηγίας ζητοῦσι μόνον· οἱ δὲ μᾶλλον κοινήν τινα λέγοντες τὰς ὑπαρχούσας ἀναιροῦντες πολιτείας, τὴν Λακωνικὴν ἤ τινα ἄλλην ἐπαινοῦσιν. χρὴ δὲ τοιαύτην εἰσηγεῖσθαι τάξιν ἣν ῥᾳδίως ἐκ τῆς ὑπαρχούσης (so mit Susemihl) καὶ πεισθήσονται καὶ δυνήσονται κοινωνεῖν, ὡς ἔστιν οὐκ ἔλαττον ἔργον τὸ ἐπανορθῶσαι πολιτείαν ἢ κατασκευάζειν ἐξ ἀρχῆς, ὥσπερ καὶ τὸ μεταμανθάνειν τοῦ μανθάνειν ἐξ ἀρχῆς. διὸ [πρὸς τοῖς εἰρημένοις] καὶ ταῖς ὑπαρχούσαις πολιτείαις δεῖ δύνασθαι βοηθεῖν τὸν πολιτικόν.

haftem Stoff, um sich mit platonischem Behagen schöpferisch frei zu bewegen und seine gesammte Anschauung von Staat und Menschenleben von zu viel Achtung vor dem Recht der Wirklichkeit erfüllt, um beim Bau von Luftschlössern auszuharren. Hat er dort fortgefahren, wo seine Darstellung des Jugendunterrichtes in der Musik aufhört, so wird er noch von Harmonie und Rhythmos, von Gymnastik, Grammatik und Zeichnen gesprochen und wegen des Weiteren auf seine Vorträge über Poetik und Rhetorik und Ethik verwiesen haben; dort wo der Bau der Staatsordnung selbst beginnen sollte, hat ihn wahrscheinlich die Lust verlassen und vom schlechthin Besten, das wohl gewünscht, aber nicht beschafft werden kann, ist er zum verhältnissmässig Besten übergegangen, das minder schön und herrlich, aber wenigstens möglich und ausführbar ist. »Das Mittelmaass, das Mögliche und Ziemliche ist was wir suchen«, so sagt er selbst und auf diesem Feld ist er zu Hause.

Nach einer Reihe schlechtverbundener Kapitel, die von Verfassungs- und Ständeunterschieden unter vielen Wiederholungen einiges Neue, unter vielem Verworrenen einiges Klare und für die Hauptsache Brauchbare enthalten, stellt Aristoteles die Frage, die wir sogleich nach den oben mitgetheilten Worten erwartet haben: Welche Verfassung, welches Leben passt nun am Besten für die meisten Staaten und die meisten Menschen, wenn man an Tugend nicht mehr verlangt, als Durchschnittsmenschen leisten können, an Geistesbildung nicht mehr, als ohne besondere Gunst der Natur und der Umstände erreichbar ist, wenn man verzichtet auf ein Ideal, das nur in unseren Wünschen lebt und sich begnügt mit dem Leben, das den meisten Menschen möglich, mit der Verfassung, die den meisten Staaten zugänglich ist?[1].

Die Antwort ist: die Staatsverfassung der richtigen Mitte, für die Aristoteles die Bezeichnung »Politie« in einem eigenartigen Sinne gebraucht.

Die hochwichtige Auseinandersetzung, die nun folgt, setzen wir in ihrem ganzen Umfang in den Text. »In allen Bürgerschaften gibt es drei Stände, das sind die ganz Reichen, die ganz Armen und der Mittelstand. Allgemein ist zugestanden, dass sich am Besten befindet,

---

1) p. 1295. 25 (162. 19): τίς δ' ἀρίστη πολιτεία καὶ τίς ἄριστος βίος ταῖς πλείσταις πόλεσι καὶ τοῖς πλείστοις τῶν ἀνθρώπων, μήτε πρὸς ἀρετὴν συγκρίνουσι τὴν ὑπὲρ τοὺς ἰδιώτας, μήτε πρὸς παιδείαν ἣ φύσεως δεῖται καὶ χορηγίας τυχηρᾶς, μήτε πρὸς πολιτείαν τὴν κατ' εὐχὴν γενομένην, ἀλλὰ βίον τε τὸν τοῖς πλείστοις κοινωνῆσαι δυνατὸν καὶ πολιτείαν ἧς τὰς πλείστας πόλεις ἐνδέχεται μετασχεῖν;

was in der Mitte liegt und folglich ist klar, dass unter den verschiedenen Maassen des Glückes das mittlere von allen das beste ist: denn es macht am Meisten geschickt zu einem vernunftgemässen Leben. Ein Uebermaass an Schönheit, Kraft, Vornehmheit oder Reichthum, wie ein Uebermaass des Gegentheils, der Armuth, der Schwäche und Niedrigkeit erschwert den Gehorsam, den wir der Vernunft schuldig sind. Die Einen verfallen in Frevelmuth und zügellosen Muthwillen, die Anderen in elende Bosheit und gemeine Schurkerei; alle Verbrechen geschehen entweder aus frechem Uebermuth oder niedriger Bosheit[1]. Beides ist ein Unglück für den Staat. Es kommt hinzu, dass die Bürger, die im Ueberflusse schwimmen, welchen Macht, Reichthum, Freundeshilfe und Anderes der Art in Fülle zur Seite steht, zum Gehorsam weder Lust noch Fähigkeit haben — das klebt an ihnen noch aus dem Elternhause, von Kindesbeinen an verwöhnt und verhätschelt, haben sie nicht einmal in der Schule gehorchen gelernt — die Anderen aber, aufgewachsen wie sie sind im Schmutze ärgster Niedrigkeit, sind gar zu würdelos gesinnt. So sind die Einen zum Befehlen gar nicht, zum Gehorchen nur als Sklaven angethan, die Anderen spotten jedes Zügels und wenn sie befehlen, thun sie's mit despotischer Gewaltthätigkeit.

So verliert die Bürgerschaft die Gleichheit freier Männer, sie zerfällt in unterwürfige Knechte und herrische Despoten, sie wird gespalten durch neidischen Hass und übermüthige Verachtung. Das ist aber weit entfernt von der Liebe und dem Gemeingeist, der unter Mitbürgern herrschen soll; der Gemeingeist setzt Liebe voraus; mit Feinden, die man hasst, scheut man selbst die Gemeinschaft einer Wanderung auf demselben Wege. Zum Wesen des Bürgerstaates gehört, dass er aus möglichst gleichgestellten und gleichberechtigten Gliedern zusammengesetzt sei und diese annähernde Gleichheit findet sich vornehmlich im Mittelstand, darum muss der Staat am besten verwaltet sein, dessen starke Grundlage der Mittelstand ist. Die Leute von mittlerem Vermögen sind der erhaltende und der Selbsterhaltung sicherste Bestandtheil in jedem Staat. Sie haben genug, um nicht wie die Armen nach fremdem Eigenthum schielen zu müssen und haben nicht so viel, um Andere lüstern zu machen, wie die Armen dem Gut der Reichen nachjagen. So sind sie keine Ursache und kein Gegenstand der Gefährdung und leben in ungetrübter Sicherheit. Desshalb hatte Phokylides Recht mit seinem Wunsch:

1) Die Worte ἔτι δὲ — βουλαρχοῦσι halte ich mit Susemihl für unecht. S. d. Ausg. S. 418.

»Mittelstand geht über Alles; in ihm nur wünsch' ich zu leben«.

Hieraus ergibt sich, dass die Bürgergemeinde die beste Zusammensetzung hat, welche auf den Mittelstand begründet ist und dass die Staaten einer guten Verwaltung theilhaftig werden können, in welchen der Mittelstand zahlreich und stärker ist, als beide Gegensätze oder wenigstens als der eine von beiden; denn sein Anschluss gibt den Ausschlag und hindert so den Umschlag ins entgegengesetzte Extrem. Desshalb ist hinreichender Besitz von mässigem Umfang für alle Staaten die sicherste Bürgschaft des Glückes; wo die Einen zu viel, die Anderen zu wenig haben, entsteht entweder eine verwilderte Pöbelherrschaft oder eine zügellose Oligarchie oder eine Tyrannis, die aus dem Kampf dieser Gegensätze sich erhebt; denn auch aus der entarteten Demokratie kann, wie aus der Oligarchie, die Tyrannis hervorgehen, aus der Herrschaft des Mittelstandes und dessen, was ihm nahe steht, viel weniger; den Grund davon wird uns die Lehre von den Verfassungswechseln offenbaren. Der Staat der rechten Mitte ist augenscheinlich der beste; er allein ist frei von inneren Erschütterungen, denn wo der Mittelstand stark ist, kommen Verschwörungen und Spaltungen der Bürgerschaft am Seltensten vor. Aus diesem Grunde sind grosse Staaten Aufständen weniger ausgesetzt, weil ihr Mittelstand stark vertreten ist; in kleinen ist es leicht, die Gesammtheit der Art zu spalten, dass in der Mitte Nichts übrig bleibt. Desshalb ist es denn auch der Mittelstand, der die Demokratieen sicherer und dauerhafter macht, als die Oligarchieen. Bei Jenen ist die Zahl derer, die an den Aemtern Theil haben, grösser als in den Oligarchieen, denn wo, weil der Mittelstand fehlt, die Armen durch ihre Zahl überwiegen, da wird der Staat faul und seine letzte Stunde hat geschlagen. Zur Bezeugung dient auch die Thatsache, dass die besten Gesetzgeber dem Mittelstande angehören; das gilt von Solon, wie seine Dichtung beweist, von Lykurg, denn König war er nicht, und Charondas und ziemlich den meisten Anderen. Es wird daraus auch klar, wesshalb die meisten Verfassungen entweder demokratisch oder oligarchisch sind; da der Mittelstand meistens schwach ist, so fällt über den Kopf des Mittelstandes hinweg die Herrschaft immer entweder den Reichen oder der Masse zu und ist es zwischen diesen zu Bürgerkrieg und blutigem Kampf gekommen, so stellen die Sieger nicht einen Zustand gemeinen Rechtes, sondern als Preis ihrer Kämpfe ihr eigenes Uebergewicht schrankenlos her, die Einen stiften die Herrschaft der Masse, die Anderen die der Oligarchen [1].

1) p. 1295 b. 1 — 1296. 32 (p. 163. 4 — 165. 13).

Das Glück mässigen Besitzes für den Einzelnen, der Segen, den der Mittelstand dem Staate bringt, wird nicht bloss von Aristoteles gepriesen. Ausser Phokylides kann hier noch Euripides angeführt werden. Eine Stelle in seinen »Schutzflehenden« hat schon Stobäus ausgehoben. Den Reichen, die unersättlich nach Mehr verlangen und den Armen, deren Neid und Hunger von schlechten Demagogen missbraucht wird, stellt Theseus dort den Mittelstand entgegen, der dem Staate Ordnung, Ruhe und Gesetz erhält[1]).

Gleichwohl ist Aristoteles der erste Denker, der den socialen und politischen Beruf des Mittelstandes zur Grundlage seiner Staatsanschauung und seiner Erklärung der Staatengeschichte macht. Die Liebhaberei für das Mittelmaass in allen Dingen ist eine Eigenthümlichkeit seiner gesammten Philosophie, nirgends aber ist sie so systematisch und folgestreng durchgeführt wie hier. Die Entschiedenheit, mit der er die Vortrefflichkeit der Zustände entwickelt, welche die Herrschaft des Mittelstandes erzeugt, lässt für den schlechthin besten Staat verzweifelt wenig Vorzüge übrig. Man sieht, der Staat der rechten Mitte ist der einzige, an den Aristoteles wirklich glaubt, und desshalb auch die Verfassung, die ihm entspricht, die einzige, von der er mit Wärme und innerem Antheil zu reden vermag.

Bezeichnend für die Zeit, deren politisches Denken Aristoteles in bestimmter Färbung wiederspiegelt, ist die Thatsache, dass der Besitz der vorzugsweise Maassstab ist, nach dem er die Classen der Bevölkerung von einander scheidet. Der Unterschied der Geburt kommt nur noch historisch in Betracht, lebendig ist er nirgends mehr. Das Parteileben des fünften Jahrhunderts ist im peloponnesischen Kriege untergegangen.

Von den Verlusten durch die Heeraufgebote[2]) und dann den Bürgerkrieg haben sich die Familien der altattischen Aristokratie nie wieder erholt. Was davon in das vierte Jahrhundert übergeht, ist nur

1) v. 238—245: τρεῖς γὰρ πολιτῶν μερίδες · οἱ μὲν ὄλβιοι
ἀνωφελεῖς τε πλειόνων τ' ἐρῶσ' ἀεί ·
οἱ δ' οὐκ ἔχοντες καὶ σπανίζοντες βίον,
δεινοὶ μένοντες τῷ φθόνῳ πλεῖον μέρος
εἰς τοὺς ἔχοντας κέντρ' ἀφιᾶσιν κακά,
γλώσσαις πονηρῶν προστατῶν φηλούμενοι ·
τριῶν δὲ μοιρῶν ἡ 'ν μέσῳ σώζει πόλεις
κόσμον φυλάσσουσ' ὅντιν' ἂν τάξῃ πόλις (Nauck).
Stob. Floril. 43 (41) 240, der übrigens ἡ μέση liest.

2) p. 1303. 10 (198. 12): — ἐν Ἀθήναις ἀτυχούντων πεζῇ οἱ γνώριμοι ἐλάττους ἐγένοντο διὰ τὸ ἐκ καταλόγου στρατεύεσθαι ὑπὸ τὸν Λακωνικὸν πόλεμον.

noch ein Schatten seiner Vergangenheit[1]. Neue Männer ohne Ahnen, Emporkömmlinge der Agora und des Feldlagers theilen sich in die Aemter, lenken den Staat, führen die Heere zu Wasser und zu Land und der einzige Unterschied, der sich mit gleichmässiger, materieller und moralischer Wucht geltend macht, ist eben der des Besitzes und der Eigenschaften, die mit ihm verknüpft sind. Diese Thatsache hat das Verständniss des Parteilebens jener Tage sehr vereinfacht, aber gleichzeitig das Urtheil über die Parteiverhältnisse des vorangegangenen Jahrhunderts nicht wenig getrübt. Was man in Aristoteles' Tagen aus alter Gewohnheit noch Aristokratie und Demokratie nennen mochte, war etwas Anderes, als was zur Zeit des Perikles so hiess. Mit dem jetzt herrschenden Gegensatz: Reich und Arm[2]) bekommen diese Schlagwörter einen Sinn, den sie früher nicht besessen und das ist, was Aristoteles bei seiner Auffassung der attischen Verfassungsgeschichte irre führt. Den Parteienkampf, aus dem der attische Volksstaat hervorgegangen ist, beurtheilt er wie Livius und Dionys von Halikarnass den Rechtskampf der Patricier und Plebejer, d. h. nach den Vorstellungen der eigenen Zeit und das muss man gegenwärtig haben, wenn man seine Urtheile über die älteren Demagogen liest.

Zwei entscheidende Vorzüge sind es nun, die dem Staat des herrschenden Mittelstandes nachgerühmt werden müssen; er verbürgt einmal die Möglichkeit gleichen Glückes, sodann die Sicherheit gleichen Rechtes und beides zusammen gewährleistet den Besitz ungestörten Bürgerfriedens.

Die Auseinandersetzungen unseres Textes sprechen für sich selbst. Der Stand, der seiner natürlichen Lage nach am Freiesten ist von allen Versuchungen, den Pfad der Tugend zu verlassen, hat auch die meisten Elemente eigenen Glückes — denn Tugend und Glück sind immer eines und dasselbe —; der Staat aber, der im Interesse der Mehrheit seiner Bevölkerung den Uebergriffen der Parteien wehrt, ist zum Rechtsstaat berufen: das Wohl des Kernes seiner Bevölkerung ist gleichbedeutend mit dem Wohle Aller und das »Gemeinwohl« (τὸ κοινῇ συμφέρον)[3] ist ja nach Aristoteles die Seele des Rechtsstaates und seiner allein wahren Verfassung. Wo aber der Theil der Bürger-

1) Derselbe Sophist Lykophron, der den νόμος als blosse συνθήκη ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων (Pol. 1281 b. 10) bezeichnet, hat auch εὐγενείας τὸ κάλλος ἐμφανὲς genannt. Stob. Floril. 86. 24.

2) p. 1291 b. 8 (152. 25): ταῦτα μέρη μάλιστα εἶναι δοκεῖ πόλεως, οἱ εὔποροι καὶ οἱ ἄποροι. — δύο πολιτεῖαι — δημοκρατία καὶ ὀλιγαρχία.

3) S. oben S. 153—154.

schaft, welcher um seiner selbst willen den Fortbestand der einmal bestehenden Rechtsordnung wünschen muss, stärker ist als die Elemente, die ihr feindlich sind[1]), dort ist auch der feste Boden dauerhaften Verfassungslebens und friedfertigen Bürgersinnes gegeben.

Sehr treffend sind die Bemerkungen über die ausgleichende Macht, welche der Mittelstand bei drohenden oder bei eingetretenen Störungen des Bürgerfriedens äussert. Sie werden ergänzt durch eine weitere Stelle: »Wo die Masse des Mittelstandes beiden extremen Parteien zusammen oder nur einer derselben an Zahl überlegen ist, da kann eine Verfassung dauernden Bestand haben. Denn es ist keine Gefahr, dass die Reichen mit den Armen zusammen gegen ihn gemeinsame Sache machen. Keiner der beiden Theile wird jemals wünschen, in die Knechtschaft des anderen zu treten, suchen sie aber beide grössere Gleichheit, so werden sie immer zu der Verfassung des Mittelstandes zurückkehren müssen. Sich selber abwechselnde Regierung zuzugestehen, würde jeden Theil der (sehr gerechtfertigte) Argwohn des einen gegen den anderen abhalten. Der Friedensstifter ist überall der natürliche Vertrauensmann, der Friedensstifter im Staat ist aber der Mittelstand«[2]).

Wir haben oben gesehen, wie Aristoteles die Verfassungsarten nicht nach den Namen, die sie tragen, nicht nach der äusseren Form, in der die Regierung sich gebildet, sondern nach dem Geiste beurtheilt, in dem die Staatsgewalt gehandhabt wird. Es ist ein weiterer Schritt auf diesem Wege, wenn er jetzt die Natur des Staates bestimmt nach der Beschaffenheit der Gesellschaft, welche er beherbergt und schützend umgibt, indem er die Stufenfolge der Verfassungszustände nach dem Maass des Einflusses schätzt, welchen der Mittelstand auf ihre Gestaltung und Erhaltung ausübt.

Hiernach ist der beste Zustand der, wo das Gepräge der Gesellschaft und damit des Staates durch den Mittelstand gestempelt wird, wo dieser so stark ist, dass eine eigentliche Kluft zwischen Armen und Reichen nicht besteht, wenn auch im Besitze der Glücksgüter vollkommene Gleichheit nicht stattfindet.

Der nächstbeste ist der, wo der Mittelstand an Zahl und Macht seiner Glieder wenigstens mit einer der beiden äussersten Parteien im

1) p. 1296 b. 15 (166. 4): δεῖ γὰρ κρεῖττον εἶναι τὸ βουλόμενον μέρος τῆς πόλεως τοῦ μὴ βουλομένου μένειν τὴν πολιτείαν.

2) p. 1296 b. 41—1297. 6 (p. 166. 30—167. 4): πανταχοῦ δὲ πιστότατος ὁ διαιτητής, διαιτητὴς δ' ὁ μέσος.

Bunde der anderen überlegen ist und bei Spaltungen den Ausschlag geben kann, dadurch, dass er sein Gewicht in die eine der beiden Wagschalen wirft.

Der schlechteste da, wo ein Mittelstand gar nicht oder nur in so geringem Umfang vorhanden ist, dass er ganz ohne Gewicht bleibt. Hier gibt es kein Mittel, die Reibung der feindseligen Gegensätze zu verhüten, hier ist der Staat die Beute ruhelosen Parteienkampfes.

Die erste, die beste Gestaltung ist die Vorbedingung für jene »Politie« im aristotelischen Sinne, für den verfassungsmässigen Rechtsstaat, in dem Gleichheit der Rechte und Pflichten stattfindet und Umsturz, Umwälzung nicht zu befürchten ist, weil diese ja überall ihre Wurzel in einer empfindlichen Ungleichheit hat. Es ist der Staatszustand, in welchem Frieden herrscht, weil das Bedürfniss nach Unfrieden zum Zwecke der Neuerung in den Verhältnissen keinen Antrieb findet, wo Ruhe nicht bloss die erste Bürgerpflicht, sondern auch das erste Bürgerbedürfniss ist.

In der zweiten sind Bewegungen, Veränderungen nicht nur möglich, sondern auch unabwendbar. Hier gibt es aber einen Schiedsrichter, einen Friedensstifter. Der Mittelstand ist nicht stark genug, beiden Parteien Frieden zu gebieten, wohl aber den völligen Sieg der einen und die gänzliche Unterwerfung der anderen zu hindern. Ohne seine Hilfe richtet keine von beiden Erhebliches aus und je nachdem er sich auf diese oder jene Seite schlägt, wird entweder eine gemässigte Oligarchie der grossen und mittleren oder eine gemässigte Demokratie der mittleren und kleinen Besitzer, nie aber eine extreme Verfassungsart eintreten.

In der dritten und schlechtesten Gestaltung, wo kein ausgleichendes, versöhnendes Element mehr vorhanden ist, wo Reiche und Arme wie zwei feindliche Heerlager sich gegenüberstehen, herrscht ewiger Kampf, ein Wechsel der Zustände, so unberechenbar wie der Wogenschlag des Meeres und das Ende ist die tödtliche Erschöpfung beider: ihr Erbe tritt die Tyrannis an.

---

§. 2.

Die extremen Parteien und der Rechtsstaat. Demokratie und Oligarchie. Ihr Gegensatz und ihre Versöhnung.

Die Naturgemässheit des Rechtsstaates, der auf einem starken Mittelstande ruht, erweist sich durch die Unnatur der Mittel, welche die extremen Parteien anwenden müssen, wenn sie ohne und gegen ihn regieren wollen.

Wo der Mittelstand zu schwach ist, um die Parteien entweder ganz niederzuhalten oder sie zur Mässigung zu zwingen, da entsteht im einen Fall die Alleinherrschaft der Armen, im anderen die Alleinherrschaft der Reichen; jenes ist die gesetzlose Demokratie, der ἔσχατος δῆμος, dieses die gesetzlose Oligarchie. Von beiden Zuständen hat Aristoteles Umrisse entworfen und bei seinen Schilderungen ist immer festzuhalten, dass die Bezeichnungen Demokratie und Oligarchie abwechselnd im gewöhnlichen und dann wieder im aristotelischen Sinne gebraucht werden, während der Name Aristokratie niemals Adelsherrschaft im alten Sinne, sondern entweder Herrschaft der Tugendhaftesten oder Herrschaft der Reichsten, also in diesem Fall wesentlich dasselbe wie Oligarchie bedeutet.

Die äusserste Demokratie, sagt Aristoteles, findet Statt, wo an Stelle des Gesetzes, die Willkür der Masse herrscht. Das äussert sich dadurch, dass Mehrheitsbeschlüsse einer Volksversammlung mehr gelten als die Gesetze und es kommt her von den Demagogen. In Demokratieen, in denen streng verfassungsmässige Ordnung waltet, kommt kein Demagoge auf, sondern die besten Bürger haben den Vorsitz; nur wo die Gesetze alle Geltung verlieren, entsteht Demagogie. Der Demos wird ein einziger, vielköpfiger Monarch — und mit dem Anspruch, als Monarch zu leben, streift er den Gehorsam gegen Gesetze ab, wird zum Gewaltherrscher, zum Despoten und jetzt kommen die Schmeichler bei ihm zu Ehren, die Demokratie wird, was unter den Monarchieen die Tyrannis ist. Der Geist der Herrschaft ist in beiden Verfassungen der gleiche, beide gebieten despotisch über die besseren Bürger, was dort die Willkürbefehle, sind hier die Mehrheitsbeschlüsse, was dort die kriechenden Höflinge, sind hier die Demagogen; beide setzen bei beiden Alles durch, die Schmeichler bei den Tyrannen, die Volksredner bei dem souveränen Pöbel. Sie sind schuld daran, dass die Gesetze ihre Kraft an das Belieben der Mehrheiten abtreten, indem sie die Entscheidung über Alles und Jedes vor den grossen

Haufen bringen; sie werden gross, indem sie den Demos zum Herrn machen, denn zu Herren dieses Herren machen sie sich selbst, da der Demos nur auf ihren Vorschlag hört. So klagen sie die Amtsführung der angestellten Verwalter an und sagen, das Volk solle richten; der Demos nimmt diesen Aufruf mit Freuden an und so werden alle Aemter untergraben. Mit Recht könnte der Tadler einer solchen Wirthschaft sagen: hier hört jede Verfassung auf, denn wo Gesetze nicht mehr herrschen, ist gar kein Staat mehr. Alle allgemeinen Fragen müssen durch Gesetze entschieden sein, nur über die Anwendung auf den einzelnen Fall können Beamte und die Bürgerschaft entscheiden. Ist desshalb die Demokratie überhaupt eine Verfassung, so ist klar, dass eine solche Gestaltung derselben, wo Alles durch Volksbeschlüsse abgemacht wird, eigentlich den Namen Demokratie gar nicht mehr verdient, denn ein Volksbeschluss kann nicht wie ein Staatsgrundgesetz gelten [1].

Aristoteles unterscheidet, wie wir fernerhin genauer sehen werden, eine mittelbare Ausübung der Staatshoheit von einer unmittelbaren. Die Gesammtheit der Freigeborenen ist auch nach seiner Lehre der eigentliche Souverain im Staat, aber von diesem Souverain soll es heissen, wie von dem König des französischen Bourgeoisparlamentarismus: il règne mais ne gouverne pas. Ein Rechtsstaat ist die Demokratie nach dieser Lehre nur so lange, als der vielköpfige Herr des Staates sich bescheidet durch gewählte Beamte das Gesetz handhaben zu lassen und in seltenen Versammlungen selber zu besorgen, was in den Gesetzen nicht vorgesehen ist und was Beamte allein nicht entscheiden können; mit einem Worte, so lange der Demos von seiner Staatshoheit nur mittelbar Gebrauch macht. Sobald er zur unmittelbaren Selbstregierung und Selbstverwaltung schreitet, verwandelt er sich gewissermaassen aus einem constitutionellen Fürsten in einen tyrannischen Despoten. Eine Unterscheidung, die von ausserordentlichem Gewichte ist.

Die Züge zu dem Bilde, das er hier von der entarteten Volksherrschaft entworfen hat, sind, wie Jedermann sieht, aus dem atti-

---

1) p. 1292. 5—37 (154. 1—155. 2): — κύριον δ' εἶναι τὸ πλῆθος καὶ μὴ τὸν νόμον· τοῦτο δὲ γίνεται ὅταν τὰ ψηφίσματα κύρια ᾖ ἀλλὰ μὴ ὁ νόμος. — μόναρχος γὰρ ὁ δῆμος γίνεται, σύνθετος εἷς ἐκ πολλῶν — ὁ δ' οὖν τοιοῦτος δῆμος, ἅτε μόναρχος ὤν, ζητεῖ μοναρχεῖν διὰ τὸ μὴ ἄρχεσθαι ὑπὸ νόμου, καὶ γίνεται δεσποτικός, ὥστε οἱ κόλακες ἔντιμοι — καὶ τὰ ψηφίσματα ὥσπερ ἐκεῖ τὰ ἐπιτάγματα καὶ ὁ δημαγωγὸς καὶ ὁ κόλαξ οἱ αὐτοὶ κατ' ἀνάλογον (so lese ich statt καὶ ἀναλόγον) — δεῖ γὰρ τὸν μὲν νόμον ἄρχειν πάντων, τῶν δὲ καθ' ἕκαστα τὰς ἀρχὰς καὶ τὴν πολιτείαν κρίνειν. ὥστ' εἴπερ ἐστὶ δημοκρατία μία τῶν πολιτειῶν, φανερὸν ὡς ἡ τοιαύτη κατάστασις, ἐν ᾗ ψηφίσμασι πάντα διοικεῖται οὐδὲ δημοκρατία κυρίως· οὐδὲν γὰρ ἐνδέχεται ψήφισμα εἶναι καθόλου.

schen Staatsleben seiner Zeit entlehnt. Wir ergänzen die Schilderung aus anderen Stellen.

Von den viererlei Arten Demokratie, die in einem anderen Kapitel unterschieden werden, bilden die drei ersten verschiedene Abstufungen der mittelbaren Volksherrschaft, wo durch die besitzende Klasse »das Gesetz« regiert, weil die Masse zu arm ist, um unentgeltliche Staatsämter zu übernehmen und mehr als durchaus nöthig zu Volksversammlungen zu kommen, wo also der souveraine Demos ausser Stande ist, unmittelbar die Geschäfte des Staates selbst in die Hand zu nehmen. Die vierte Art ist davon grundsätzlich verschieden, von ihr heisst es: »die vierte Spielart der Demokratie ist die, welche der Zeit nach zuletzt in den Staaten aufgetreten ist. Da nämlich die Bevölkerungen weit über ihren ursprünglichen Umfang hinausgewachsen und durch grosse Einkünfte reich geworden sind, so nehmen sämmtliche Bürger nicht bloss am Bürgerrecht, sondern auch an den Geschäften selber Theil, weil sie, da die Armen Staatssold empfangen, ihre ganze Zeit dazu verfügbar haben. Ja, ein solcher Demos ist der Theil der Bürgerschaft, der immer auf dem Posten sein kann; denn er ist ganz frei von den Sorgen, welche den Reichen die Verwaltung ihres Vermögens macht, sodass gerade sie sehr häufig vom Besuch der Volksversammlungen und Gerichtssitzungen abgehalten sind. So wird die Masse der Armen Herr im Staat und die Gesetze gelten Nichts«[1]).

Das ist genau die Staatsform, die in der oben mitgetheilten Stelle gemeint ist und von derselben unmittelbaren Volksherrschaft gilt das Wort: »die vierte Stufe ist die, wo Alle über Alles in der Volksversammlung berathen, die Beamten aber über Nichts zu entscheiden, sondern nur die Vorprüfung zu besorgen haben; das ist die Einrichtung, welche mit der heutigen Demokratie aufgekommen ist; sie stellen wir der dynastischen Oligarchie und der tyrannischen Monarchie gleich«[2]).

1) p. 1293. 1—11 (156. 17—27): τέταρτον δ' εἶδος δημοκρατίας ἡ τελευταία τοῖς χρόνοις ἐν ταῖς πόλεσι γεγενημένη. διὰ γὰρ τὸ μείζους γεγονέναι πολὺ τὰς πόλεις τῶν ἐξ ὑπαρχῆς καὶ προσόδων ὑπάρχειν εὐπορίας, μετέχουσι μὲν πάντες τῆς πολιτείας [διὰ τὴν ὑπεροχὴν τοῦ πλήθους] κοινωνοῦσι δὲ καὶ πολιτεύονται διὰ τὸ δύνασθαι σχολάζειν καὶ τοὺς ἀπόρους λαμβάνοντας μισθόν. καὶ μάλιστα δὲ σχολάζει τὸ τοιοῦτον πλῆθος· οὐ γὰρ ἐμποδίζει αὐτοὺς οὐθὲν ἡ τῶν ἰδίων ἐπιμέλεια, τοὺς δὲ πλουσίους ἐμποδίζει, ὥστε πολλάκις οὐ κοινωνοῦσι τῆς ἐκκλησίας οὐδὲ τοῦ δικάζειν. διὸ γίνεται τὸ τῶν ἀπόρων πλῆθος κύριον τῆς πολιτείας, ἀλλ' οὐχ οἱ νόμοι.

2) p. 1298. 28—(170. 12): τέταρτος δὲ τρόπος τὸ πάντας περὶ πάντων βουλεύεσθαι συνιόντας, τὰς δ' ἀρχὰς περὶ μηθενὸς κρίνειν ἀλλὰ μόνον προανακρίνειν. ὅνπερ ἡ τελευταία δημοκρατία νῦν διοικεῖται τρόπον, ἥν ἀνάλογόν φαμεν εἶναι ὀλιγαρχίᾳ τε δυναστευτικῇ καὶ μοναρχίᾳ τυραννικῇ.

Die wesentlichen Unterscheidungsmerkmale dieser Verfassungsart haben wir nun vor Augen; es sind ihrer zwei, erstens die Soldzahlung aus Staatsmitteln für Verrichtung des Staatsdienstes und zweitens die Einschränkung der Amtsgewalt, der kein Recht selbstständiger Entscheidung, sondern nur ein Recht der Vorprüfung und des Antrages zukommt.

Die Soldzahlung von Staatswegen vernichtet das thatsächliche Vorrecht der vermögenden Bürger auf die Ausübung der Souverainetät im Namen des gesammten Demos, jeder Bürger, auch der ärmste, nimmt an den Staatsgeschäften unmittelbaren Theil; die Einschränkung der Amtsgewalt ergibt sich von selbst, sobald der Demos in der Lage ist, den wichtigsten Theil der Vollmacht, die er durch die Wahl auf einzelne Bürger übertragen, zu eigenem Gebrauche an sich zu nehmen. Eines bedingt das Andere; ohne den Sold bleibt die Masse der Bürgerschaft zu Hause und geht den häuslichen Geschäften nach; ohne die umfassende Selbstthätigkeit der Bürgerschaft bleibt den Beamten auch die Vollmacht ungeschmälert, die nur durch reale Gegengewichte wirksam eingeschränkt werden kann. Wir haben früher an einem anderen Orte aus inneren Gründen darzuthun versucht, dass mit der Einschränkung des Areopag und der Archontengewalt die Einführung der besoldeten Volksgerichte nothwendig zusammenhänge, dass das Eine ohne das Andere nicht gedacht werden könne[1]. Die Auffassung des Aristoteles stimmt mit dieser Ansicht vollständig überein, obgleich hier nur von dem Zustand im vierten Jahrhundert, nicht von seiner ersten Begründung in viel früherer Zeit die Rede ist.

Die Ausführungen über die Stufen der Volksherrschaft, die dieser letzten und äussersten vorangehen, vollenden die Bestätigung jenes Satzes und stellen hell ins Licht, was Aristoteles sich unter einem demokratischen Rechts- und Verfassungsstaat gedacht hat.

Die Staatshoheit besteht, nach Aristoteles, in dem Recht, zu berathen und zu entscheiden über Krieg und Frieden, Bündnisse und deren Lösung, Gesetzgebung, Todesstrafe, Verbannung, Vermögenseinziehung, Wahl und Rechenschaftsprüfung der Beamten[2]. Nach demokratischem Staatsrecht kommt

---

προ-ἀνακρίνειν. Harpocr. s. v. ἀνάκρισις: ἐξέτασις ὑφ' ἑκάστης ἀρχῆς γινομένη πρὸ τῶν δικῶν περὶ τῶν συντεινόντων εἰς τὸν ἀγῶνα. ἐξετάζουσι δὲ καὶ εἰ ὅλως εἰσάγειν χρή.

1) Athen und Hellas I, 189 ff.

2) p. 1298. 4—(169. 19—): κύριον δ' ἐστὶ τὸ βουλευόμενον περὶ πολέμου καὶ εἰρήνης καὶ συμμαχίας καὶ διαλύσεως, καὶ περὶ νόμων, καὶ περὶ θανάτου καὶ φυγῆς καὶ δημεύσεως καὶ τῶν εὐθυνῶν (da es sich hier nur um gewählte Beamte

das **Recht** auf Mitentscheidung über diese Dinge Allen zu, aber die **Ausübung** desselben kann verschieden sein.

Den drei Möglichkeiten, die Aristoteles aufzählt, ist das gemeinsam, dass der Demos als **Gesammtheit** nur **ausnahmsweise**, nämlich zur **Gesetzgebung** und **Verfassungsänderung**, zur **Wahl** der **Beamten** und zur **Prüfung** ihrer **Führung**, zur **Entscheidung** über **Krieg** und **Frieden** zusammentritt, alles Uebrige aber den gewählten **Beamten** überlässt[1]) und zwar aus einem sehr natürlichen Grunde: weil er, wie an einer anderen Stelle auseinandergesetzt ist, vermöge seiner **Mittellosigkeit** es anders nicht einrichten **kann**. Eben dies Unvermögen der Masse des Demos, von ihrer Rechtsvollkommenheit auch machtvollkommenen Gebrauch zu machen, ist die erste Bürgschaft einer **gesetzlichen** Volksherrschaft.

»Wo ein Demos, der vom Landbau lebt und sich eines Besitzes von mittlerem Umfang erfreut, die **oberste Gewalt** im Staate hat, da wird nach Gesetzen verwaltet. Denn sie **müssen von der Arbeit leben und haben keine freie Zeit**, desshalb wählen sie das Gesetz zu ihrem Vorsteher und versammeln sich nur, wenn es durchaus nöthig ist. Die übrigen Bürger nehmen (an den Aemtern) Theil, sobald sie das gesetzlich vorgeschriebene Maass von Vermögen nachweisen können«[2]). Hier ist also ein passives und ein aktives Bürgerrecht unterschieden und das letztere ausdrücklich an einen bestimmten Besitz geknüpft.

Wenn aber der gesetzliche Census wegfällt, wenn alle Bürger von echtem Vollblut oder noch freisinniger, alle Freigeborenen zu den Ehrenämtern zugelassen sind: das Ergebniss ist immer das Gleiche, denn die, die Nichts übrig haben, bleiben doch ausgeschlossen; auch in diesen beiden Fällen »herrschen die Gesetze«, weil es an Musse und an Staatsbesoldung fehlt[3]).

handeln kann, so konnte Aristoteles die ausdrückliche Erwähnung der **Wahl**, die wir der Vollständigkeit wegen noch in den Text gesetzt haben, unterlassen).

1) ib. 7—29 (22—170. 12).

2) p. 1292 b. 25 — (155. 32 —): ὅταν μὲν οὖν τὸ γεωργικὸν καὶ τὸ κεκτημένον μετρίαν οὐσίαν κύριον ᾖ τῆς πολιτείας, πολιτεύονται κατὰ νόμους· ἔχουσι γὰρ ἐργαζόμενοι ζῆν, οὐ δύνανται δὲ σχολάζειν, ὥστε τὸν νόμον ἐπιστήσαντες ἐκκλησιάζουσι τὰς ἀναγκαίας ἐκκλησίας· τοῖς δὲ ἄλλοις μετέχειν ἔξεστιν, ὅταν κτήσωνται τὸ τίμημα τὸ διωρισμένον ὑπὸ τῶν νόμων.

3) p. 1292 b. 35 (156. 10): — ἔστι γὰρ καὶ πᾶσιν ἐξεῖναι τοῖς ἀνυπευθύνοις κατὰ τὸ γένος μετέχειν μέντοι δυναμένοις σχολάζειν. διόπερ ἐν τῇ τοιαύτῃ δημοκρατίᾳ οἱ νόμοι ἄρχουσι, διὰ τὸ μὴ εἶναι πρόσοδον. τρίτον δ' εἶδος τὸ πᾶσιν ἐξεῖναι, ὅσοι ἂν ἐλεύθεροι ὦσι, μετέχειν τῆς πολιτείας, μὴ μέντοι μετέχειν διὰ τὴν προειρημένην αἰτίαν, ὥστ' ἀναγκαῖον καὶ ἐν ταύτῃ ἄρχειν τὸν νόμον.

Aus all dem geht schlagend hervor, dass Aristoteles der Volkssouverainetät, die auch er annimmt, nur innerhalb sehr bestimmter Schranken eine praktische Geltung zugesteht, und dass er die Gestaltung derselben, welche in Athen seit mehr als hundert Jahren zu Recht bestand, als von Grund aus falsch und verderblich brandmarkt. Das régime personnel des Demos ist ihm so tief in der Seele zuwider, dass ihm ein Staatszustand schon desshalb als ein »gesetzlicher« erscheint, der zunächst keine andere Bürgschaft der Gesetzlichkeit hat als die, dass eben der Demos zu arm ist, um selbst die ersten Bürgerrechte anders als ganz nothdürftig zu erfüllen. Die radikalen Demokraten konnten ihn fragen: was ist eine Souverainetät, die nur unter der Bedingung bestehen darf, dass sie nicht bestehe? Was ist das für eine Rechtsgleichheit, die auf der entschiedenen Ungleichheit beruht? Was bedeutet ein Recht, an dem Alle Theil haben, und von dem nur eine kleine Minderheit Gebrauch machen kann und Gebrauch machen soll? Was verbürgt, dass dort, wo die eigentlichen Staatsgeschäfte in den Händen von Beamten und Ausschüssen ruhen, »die Gesetze herrschen«, während nur das gewiss ist, dass der Demos nicht herrscht? Hier sind nur zwei Fälle möglich: entweder der Demos ist souverain, dann gebe man ihm auch die »Musse«, die er braucht, um sein Recht zu üben, man stelle durch Soldzahlungen die Armen den Reichen gleich, oder er ist nicht Souverain, dann spreche man es offen aus und treibe kein Spiel mit leeren Vorspiegelungen. Der Zustand aber, der in Athen seit Menschenaltern herrscht, ist ein Rechtszustand von unzweifelhafter Giltigkeit; die Soldzahlungen für den Staatsdienst in Volksversammlungen und Gerichten erfolgen kraft ausdrücklichen Gesetzes, die Einschränkung der Archontengewalt beruht auf Gesetz, nicht auf Willkür und Demagogenkünsten. Irrthümer, Schäden, Missbräuche kommen in jeder Verfassung vor, aber nur in dieser finden sie die Möglichkeit der Heilung auf verfassungsmässigem Wege.

Mit solchen und ähnlichen Erwägungen konnten die Wortführer des ἔσχατος δῆμος sich gegen die Anklagen der Theoretiker vertheidigen und Eines war gewiss: die Souverainetät des Demos musste man entweder ganz oder gar nicht wollen, der Mittelweg, den Aristoteles hier einschlug, war gut gemeint, aber haltbar war er nicht. Was er in solcher Einschränkung für Demokratie ausgeben wollte, verdiente diesen Namen nicht und die Demokratie, die er verwarf, war die nothwendige Folge des Grundsatzes, den er selber anerkannt. Für Aristoteles war nur eine Art Demokratie logisch und praktisch möglich, die

eines Mittelstandes mit so mässigem Census nach unten, dass die ganz Armen auch der Zahl nach kaum mehr ins Gewicht fielen. Jede andere war, was sie sein musste: eine Oligarchie und nichts Anderes. Auf eine Oligarchie, gemässigt durch demokratische Einrichtungen, läuft denn auch die Verfassungsart hinaus, der neben dem Rechtsstaat des Mittelstandes der nächste Platz zukommt; die Auswahl dieser demokratischen Einrichtungen aber beweist die Undurchführbarkeit des Grundsatzes, von dem wir ihn oben ausgehen sahen.

Die Oligarchie im gesetzlosen Zustande macht es wie die absolute Demokratie; sie greift zu künstlichen unnatürlichen Mitteln, um der Minderheit ein Recht zu erschleichen, das ihr nicht zukommt. Es kommen da fünf sehr beliebte Kunstgriffe vor, die darauf berechnet sind, den Demos zu betrügen.

»Die Oligarchen verkünden: Jeder hat das Recht, zur Volksversammlung zu kommen; eine Strafe aber wegen Versäumniss trifft die Reichen entweder allein oder in sehr viel bedeutenderem Maasse. Sie verkünden das Gleiche bezüglich der Ehrenämter, aber nur den Vermögenden, die der Census erreicht, ist nicht gestattet, sie abzulehnen, den Armen ist das zugestanden. Dasselbe gilt von den Gerichtssitzungen: die Wohlhabenden werden bestraft, wenn sie fehlen, die Armen gar nicht oder nur ganz leicht, wie das in den Gesetzen des Charondas vorgesehen ist. Mancherwärts haben nach geschehener Anmeldung Alle das Recht, an Volksversammlungen und Gerichtssitzungen Theil zu nehmen, wenn sie sich aber gemeldet haben und dann doch nicht kommen, so werden sie zu schweren Strafen verurtheilt, damit die Armen durch die Furcht vor der Strafe abgehalten werden, sich zu melden und durch die unterlassene Meldung verhindert, sich an Volksversammlungen und Gerichtssitzungen zu betheiligen. Dasselbe verordnen sie mit Bezug auf Bewaffnung und Gymnastik; die Armen brauchen Waffen gar nicht zu besitzen, die Reichen aber werden bestraft, wenn sie ohne Rüstung sind. Bleiben sie den gymnastischen Uebungen fern, so trifft wiederum nur die Wohlhabenden eine Strafe, damit sie zu ihrer Schuldigkeit angehalten werden, die Anderen aber keinen zwingenden Grund haben, daran Theil zu nehmen« [1].

Diese Bestimmungen sehen aus, wie wenn sie zur Belastung der Reichen und zur Schonung der Armen getroffen wären; in

1) p. 1297. 13—33 (167. 11—31): ἔστι δ' ὅσα προφάσεως χάριν ἐν ταῖς πολιτείαις σοφίζονται πρὸς τὸν δῆμον πέντε τὸν ἀριθμόν, περὶ ἐκκλησίαν, περὶ τὰς ἀρχάς, περὶ δικαστήρια, περὶ ὅπλισιν, περὶ γυμνασίαν, nun kommen die oben mitgetheilten Beispiele. ταῦτα μὲν οὖν ὀλιγαρχικὰ σοφίσματα τῆς νομοθεσίας.

Wahrheit aber zielen sie auf die Entrechtung der Letzteren ab und das ist das Verwerfliche daran. Theoretisch wird allgemeine Gleichheit der Rechte und Pflichten ausgesprochen und praktisch wird möglichste Ungleichheit geschaffen. Was die unumschränkte Demokratie durch Entschädigung der Armen erreicht, um die Massen im Staatsdienst einzubürgern, das erreicht die Oligarchie durch zwangsweise Heranziehung der Reichen, um die Herrschaft der Minderheit zu befestigen. Leider bildet dies Moment der Strafen den einzigen Unterschied zwischen dieser Oligarchie, welche Aristoteles verwirft und jener, die er unter dem unrichtigen Namen Demokratie selbst empfiehlt, denn der Widerspruch zwischen der rechtlichen Gleichheit und der thatsächlichen Ungleichheit ist in beiden Fällen ganz derselbe.

Nichtsdestoweniger ist anzuerkennen, dass Aristoteles von einem ganz richtigen Gefühle geleitet wird, wenn er der herrschenden Strömung zum Trotz den Besitz der Eigenschaften, die zum Regieren befähigen, vorzugsweise in der Minderheit, nicht in der Mehrheit sucht und das unmittelbare Selfgovernement der Masse, wenn es kein Gegengewicht hat, verwirft. Alles Gerede von der ursprünglichen Gleichheit Aller, die Hellenenangesicht tragen, bringt eben die Ungleichheiten nicht hinweg, die Besitz und Nichtbesitz, Bildung und Unbildung, Tugend und Untugend auch unter Freigeborenen stiften. Und es gibt schlechterdings kein Mittel, das natürliche Uebergewicht abzuschaffen, das aristokratischen Elementen in jeder Gesellschaft zukommt. Einen Adel, der ausschliesslich auf dem zufälligen Vorzug der Geburt beruht, erkennt Aristoteles nicht an. Die einzige wahrhafte Aristokratie ist der Staat, in dem die besten Bürger regieren und diese zugleich die besten Menschen sind, also der ideale Tugendstaat, den Aristoteles als den schlechthin besten aufgestelt hat[1]. Aristokratischen Charakter aber hat jede Verfassung, in der die Aemter nach Verdienst vergeben werden; da nun Tüchtigkeit sich vorzugsweise in ausgezeichneten Familien vorfindet und diese in der Regel auch mit Reichthum ausgestattet sind, so bilden die drei Momente: vornehme Geburt, Reichthum, persönliche Tüchtigkeit eine Bürgerklasse, der natürliche Ansprüche auf bevorzugte Geltung im Staate innewohnen. Ihrer Natur nach kann sie nur eine Minderheit in der Bürgerschaft sein und darum gehört der Staat, in dem sie be-

1) p. 1293 b. 1—(157. 28—): τὴν γὰρ ἐκ τῶν ἀρίστων ἁπλῶς κατ' ἀρετὴν πολιτείαν καὶ μὴ πρὸς ὑπόθεσίν τινα ἀγαθῶν ἀνδρῶν μόνην δίκαιον προσαγορεύειν ἀριστοκρατίαν.

deutet, was sie bedeuten soll, unter die Oligarchieen[1]). Aristoteles würde seinen Realismus, seine Pietät für das geschichtlich Gewordene verleugnen, wollte er über diese Dinge anders urtheilen als er's thut. Gleichzeitig aber sagt ihm sein Rechtssinn und seine Geschichtskenntniss, dass mit der Anerkennung solchen Herrschaftsanspruches noch nicht viel erreicht ist. Denn in der Grenze seiner Geltung liegt die Frage.

Die Kunstgriffe absichtlicher Täuschung, welche Oligarchen anwenden, um den Demos zu prellen, kennen wir schon; es gibt aber noch andere Mittel, welche ohne Täuschung weit mehr erreichen und welche von Oligarchen mit einer Dreistigkeit angewendet werden, dass Aristoteles sich zu dem Ausspruch gedrungen sieht: »die Uebergriffe der Reichen richten eine Verfassung leichter zu Grunde als die des Demos[2])«. Ein Wort, das man nur an der athenischen Verfassungsgeschichte von 411 bis 403 zu messen braucht, um sich von seiner vollen Wahrheit zu überzeugen. Allen Oligarchieen ist eigenthümlich, dass der Vollbesitz der Bürgerrechte vom Maasse des Vermögens abhängt. Dieses Maass ist in der Regel hoch gegriffen, kommt aber wenigstens das volle Bürgerrecht Jedem zu, der dies Maass erreicht, so ist die Grenze eine bewegliche, Talent, Verdienst, Würdigkeit kann sie überschreiten und die regierende Classe erhält einen aristokratischen Charakter. Ist die Grenze aber ein für allemal gezogen, um einen bestimmten Kreis von Familien gegen die Bürgerschaft abzuschliessen, sodass diese die Beamten aus der eigenen Mitte ergänzen, so haben wir die reine Oligarchie. Kommt noch hinzu, dass die Würde des Vaters wie ein Erbstück auf den Sohn übergeht, dass die Inhaber der Ehrenstellen frei nach Willkür ohne Rücksicht auf Recht und Gesetz regieren, so ist die dynastische Oligarchie fertig, die unter den Verfassungsformen dieses Namens ist, was die Tyrannis unter den Monarchieen, die Pöbelherrschaft unter den Demokratieen[3]).

---

1) p. 1293 b. 35 (158. 30—): εἰώθασι δὲ καλεῖν — τὰς πρὸς τὴν ὀλιγαρχίαν (ἀποκλινούσας πολιτείας) ἀριστοκρατίας διὰ τὸ μᾶλλον ἀκολουθεῖν παιδείαν καὶ εὐγένειαν τοῖς εὐπορωτέροις.

2) p. 1297. 13 (167. 8): αἱ γὰρ πλεονεξίαι τῶν πλουσίων ἀπολλύουσι μᾶλλον τὴν πολιτείαν ἢ αἱ τοῦ δήμου.

3) p. 1292. 41 — b. 11 (155. 4 — 17): ὀλιγαρχίας δὲ εἴδη ἓν μὲν ἀπὸ τιμημάτων εἶναι τὰς ἀρχὰς τηλικούτων ὥστε τοὺς ἀπόρους μὴ μετέχειν πλείους ὄντας, ἐξεῖναι δὲ τῷ κτωμένῳ μετέχειν τῆς πολιτείας. ἄλλο δὲ, ὅταν ἀπὸ τιμημάτων μακρῶν ὦσιν αἱ ἀρχαὶ καὶ αἱρῶνται αὐτοὶ τοὺς ἐλλείποντας. ἂν μὲν οὖν ἐκ πάντων τούτων τοῦτο ποιῶσι, δοκεῖ τοῦτ' εἶναι μᾶλλον ἀριστοκρατικόν, ἐὰν δὲ ἐκ τινῶν ἀφωρισμένων, ὀλιγαρχικόν · ἕτερον εἶδος ὀλιγαρχίας, ὅταν παῖς ἀντὶ πατρὸς εἰσίῃ, τέταρτον δ', ὅταν ὑπάρχῃ τό τε νῦν λεχθὲν καὶ ἄρχῃ μὴ ὁ νόμος

Hier ist das natürliche Recht der Minderheit im Zustand des gesetzlosen Uebergriffes und der gemeinschädlichen Vergewaltigung. Gegen diese Ausartung zu schützen, gibt es nur ein Mittel: die Oligarchie mit demokratischen Gegengewichten zu umgeben, beide Verfassungsarten miteinander zu mischen.

Solch ein Mischungsverfahren wird denn auch vorgeschlagen und als bestes Ergebniss eine Mischung bezeichnet, welche beide Gestalten so täuschend verknüpft, dass man nicht mehr weiss, ob man eine Demokratie oder eine Oligarchie vor sich hat[1]. Bei dieser Mischung macht Aristoteles der Solddemokratie überraschende Zugeständnisse. Zwei seiner Vorschläge beziehen sich auf Census und Wahlverfahren, sie sind nicht sehr durchgreifender Natur. Demokratisch ist, sagt er, die Theilnahme an Volksversammlungen Jedem zu gewähren, ob er gar Nichts oder nur sehr Wenig hat; oligarchisch ist dagegen, dies Recht von einem hohen Vermögenssatze abhängig zu machen. Die vermittelnde Gesetzgebung wird weder das Eine noch das Andere, sondern ein Drittes wählen, das in der Mitte liegt, d. h. also einen sehr mässigen Census zur Bedingung machen. Als demokratisch betrachtet man die Bestellung der Aemter durch das Loos, als oligarchisch die durch Wahl; als oligarchisch wiederum, wenn dabei das Vermögen in Betracht kommt, als demokratisch, wo das nicht der Fall ist. Die vermittelnde Gesetzgebung wird die Wahl der Aemter von den Oligarchen, die Wählbarkeit ohne Rücksicht auf das Vermögen von den Demokraten entlehnen[2].

Von höchster principieller Bedeutung aber ist der Vorschlag, den wir an dritter Stelle besprechen und auf den Aristoteles zwei Mal zurück kommt.

An der ersten der beiden Stellen sagt er: »In Oligarchieen werden die Reichen bestraft, wenn sie in der Gerichtssitzung fehlen, die Armen aber erhalten keine Entschädigung, wenn sie kommen; in Demokratieen dagegen erhalten die Armen Entschädigung, die Reichen bleiben frei von Strafe. Die vermittelnde Gesetzgebung muss Eines mit dem Anderen verbinden«[3]. Wie das geschehen soll, lehrt die andere

ἀλλ' οἱ ἄρχοντες. καὶ ἔστιν ἀντίστροφος αὕτη ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις ὥσπερ ἡ τυραννὶς ἐν ταῖς μοναρχίαις καὶ περὶ ἧς τελευταίας εἴπομεν δημοκρατίας ἐν ταῖς δημοκρατίαις· καὶ καλοῦσι δὴ τὴν τοιαύτην ὀλιγαρχίαν δυναστείαν.

1) p. 1294 b. 13—(160. 30—): τοῦ δ' εὖ μεμῖχθαι δημοκρατίαν καὶ ὀλιγαρχίαν ὅρος, ὅταν ἐνδέχηται λέγειν τὴν αὐτὴν πολιτείαν δημοκρατίαν καὶ ὀλιγαρχίαν.

2) p. 1294 b. 2—13 (160. 18—30).

3) p. 1294. 37—(160. 13—): ἐν μὲν γὰρ ταῖς ὀλιγαρχίαις τοῖς εὐπόροις ζημίαν τάτ-

Stelle, die lautet: »Wie die Oligarchie, hat auch die Demokratie ihre Kunstgriffe. Den Armen gewährt man Gerichts- und Versammlungssold, den Reichen aber legt man keine Strafe auf. Wer nun verbinden will, was gerechter Weise zusammengehört, der muss den Einen Dieses, den Anderen Jenes entlehnen, den Armen den Sold gewähren, den Reichen die Strafe auflegen. So werden Alle herangezogen, während sonst der Staat eine Beute der Parteien wird«[1].

Bei dieser ganzen Auseinandersetzung muss man sich erinnern, dass es sich hier um einen Staat handelt, dessen Mittelstand nicht zahlreich genug ist, um gegen die beiden Extreme das entschiedene Uebergewicht zu behaupten und wo desshalb die Aufgabe der vermittelnden Gesetzgebung sein muss, für das, was fehlt, künstlich Ersatz zu schaffen. Das ergibt sich noch insbesondere aus der gleich folgenden Vorschrift, die bestimmt, dass der Census nach einem Vermögenssatze gegriffen werde, welcher die Zahl der Berechtigten möglichst erweitere, die der Ausgeschlossenen möglichst verringere[2].

Was nun durch niedrigen Census noch nicht erreicht wird, das soll durch Gerichts- und Versammlungssold herbeigeführt werden und damit wären wir glücklich bei eben jenem System angelangt, das oben principiell verworfen worden ist, bei der Beschaffung der Bürgermusse auf Staatskosten, die Aristoteles als eine Erfindung der ausgelassenen Demokratie hingestellt hat.

Allerdings steht der Anlockung, welche der Sold auf die Armen ausübt, der Besuchszwang gegenüber, welcher die Reichen trifft und das ist in der That ein Mittel, dem reinen Parteiregiment zu steuern, — wie Aristoteles sehr richtig bemerkt, aber principiell liegt doch in der Soldzahlung an sich ein Zugeständniss, das den Demagogen und ihrem Staatsideal in einem entscheidenden Punkte Recht gibt. Die »Politie«, die auf diesem Wege entsteht, enthält das Bekenntniss, dass die absolute Scheidung zwischen mittelbarer und unmittelbarer Ausübung

τουσιν ἂν μὴ δικάζωσι τοῖς δ' ἀπόροις μισθόν, ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις τοῖς μὲν ἀπόροις μισθόν, τοῖς δ' εὐπόροις οὐδεμίαν ζημίαν. κοινὸν δὲ καὶ μέσον τούτων ἀμφότερα ταῦτα · διὸ καὶ πολιτικόν · μέμικται γὰρ ἐξ ἀμφοῖν.

1) p. 1297. 34—(168. 1—): — ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις ἀντισοφίζονται · τοῖς μὲν γὰρ ἀπόροις μισθὸν πορίζουσιν ἐκκλησιάζουσι καὶ δικάζουσιν, τοῖς δ' εὐπόροις οὐδεμίαν τάττουσιν ζημίαν. ὥστε φανερὸν ὅτι εἴ τις βούλεται μιγνύναι δικαίως, δεῖ τὰ παρ' ἑκατέροις συνάγειν καὶ τοῖς μὲν μισθὸν πορίζειν τοῖς δὲ ζημίαν · οὕτω γὰρ ἂν κοινωνοῖεν ἅπαντες, ἐκείνως δ' ἡ πολιτεία γίνεται τῶν ἑτέρων μόνον.

2) p. 1297 b. 4: — ὥστε τοὺς μετέχοντας τῆς πολιτείας εἶναι πλείους τῶν μὴ μετεχόντων.

der Souverainetät nicht durchführbar ist, sie bestätigt praktisch all die logischen Bedenken, die wir oben dagegen geltend gemacht haben. Und eben desshalb ist sie geeignet, eine lebensfähige Verfassung herbeizuführen.

Aristoteles hat sich der attischen Demokratie mehr genähert, als er selber glaubt. Durch Aufnahme des Gerichts- und Versammlungssoldes hat er das Princip des Ephialtes und Perikles anerkannt, zugestanden, dass eine wirkliche Selbstthätigkeit der gesammten Bürgerschaft, wo ein schlechthin übermächtiger Mittelstand fehlt, ohne diese Hebel nicht möglich ist. Ausschreitungen und Missbräuche, die ein verwildertes Parteileben erzeugt, verabscheut er darum nach wie vor und Gegengewichte zu ihrer Verhütung nimmt er auf, wo er sie findet. In der Hauptsache aber ist seine »Politie« Nichts weiter, als die attische Volksherrschaft befreit von ihren Schattenseiten. Auch hier blieb ja die Bekleidung der eigentlichen Ehrenämter, die keinen Sold eintrugen, thatsächlich immer in den Händen einer Minderheit, die nur eben keinen geschlossenen, sondern einen flüssigen, beweglichen Charakter hatte: die grosse Masse der Unbemittelten aber blieb auf den besoldeten Besuch der Volksversammlungen und Gerichtssitzungen beschränkt. So fand auch hier eine »Mischung von Oligarchie und Demokratie« statt und die Geschichte dieses Staates bewies, dass eine solche Mischung möglich und lebensfähig sei. Der Denker, der die Idee dieses Staates heraushob aus dem, was ihm als Missgestalt und Entartung erschien, um das echte Urbild sichtbar werden zu lassen, hatte die Geschichte auf seiner Seite.

An einer oben[1]) besprochenen Stelle im dritten Buch hat Aristoteles das ἐκκλησιάζειν und das δικάζειν als die unveräusserlichen Grundrechte bezeichnet, die der Gesammtheit der Vollbürger zukommen müssen, während die Amtsfähigkeit im eigentlichen Sinne einer Auslese von Bürgern vorbehalten bleibt, die durch ausreichenden Besitz gegen die Gefahren der Armuth, durch Tüchtigkeit und Seelenadel gegen den Verdacht der Unfähigkeit und Unredlichkeit geschützt sind. In dem Staat, der einen starken Mittelstand hat, besteht eine natürliche Harmonie zwischen diesen beiden Elementen. In dem Staat, in dem eine Kluft ist zwischen Reich und Arm, ist diese Harmonie künstlich herzustellen; das geschieht durch den Sold einerseits und den Zwang andererseits. Wo die Theilnahme Aller am Staat gesichert ist, kann der natürlichen Einsicht und den richtigen Instinkten eines grossen Volks

1) S. 120 ff.

wohl zugetraut werden, was den Parteien links und rechts für sich allein nicht zugetraut werden darf: eine Gesetzgebung, der das Gemeinwohl und eine Verwaltung, der das Recht über Alles geht. Die schönen Worte, in denen Aristoteles dort den Beruf des unverbildeten Volksgeistes zur Ausübung der Staatshoheit feiert, können hier zur Wahrheit werden. Alles in Allem enthält auch die »Politie« das erneute Anerkenntniss des dort niedergelegten Satzes: »In den volkreichen Staaten unserer Tage wird eine andere Verfassung als die demokratische nicht leicht mehr haltbar sein«[1]).

---

§. 3.

Verfassungswechsel und Umwälzungen. Ihre Ursachen und Heilmittel.

»Umwälzungen können entstehen aus kleinen Anlässen, aber nie um geringfügiger Ursachen willen; ein Kampf von Bürgern gegen Bürger bricht nur wegen grosser Angelegenheiten aus«[2]).

Mit diesen gelegentlich hingeworfenen Worten bezeichnen wir am Besten den Geist des Abschnittes, zu dem wir jetzt übergehen; es ist einer der merkwürdigsten und lehrreichsten der ganzen Politik. Er zeigt den Stagiriten als kundigen Arzt am Krankenbette des Staates, als weisen Rathgeber einer Staatskunst der Erhaltung und Wiederherstellung. Seine Beispiele schöpft er aus einem Kenntnissvorrath von beneidenswerther Fülle und Vielseitigkeit. Von Grund aus ist er vertraut mit der Verfassungsgeschichte von Sparta und Athen, Theben, Korinth, Megara, Argos und Syrakus, mit den Parteikämpfen von Larissa, Amphipolis, Byzanz, Abydos, Apollonia, Heraklea (Pontos), Mytilene, Milet, Kos, Kyrene, Chios, Knidos und Rhodos, ebenso wie von

---

1) Ganz in Uebereinstimmung mit den hier entwickelten Ansichten des Aristoteles lässt Thukydides VI, 39 den Demagogen Athenagoras zu Syrakus sagen: Ἐγὼ δὲ φημί, πρῶτα μὲν δῆμον ξύμπαν ὠνομάσθαι, ὀλιγαρχίαν δὲ μέρος. ἔπειτα φύλακας μὲν ἀρίστους εἶναι χρημάτων πλουσίους, βουλεῦσαι δ' ἂν βέλτιστα τοὺς ξυνετούς, κρῖναι δ' ἂν ἀκούσαντας ἄριστα τοὺς πολλούς· καὶ ταῦτα ὁμοίως καὶ κατὰ μέρη καὶ ξύμπαντα ἐν δημοκρατίᾳ ἰσομοιρεῖν.

2) p. 1303 b. 18 (199. 28): γίνονται μὲν οὖν αἱ στάσεις οὐ περὶ μικρῶν ἀλλ' ἐκ μικρῶν, στασιάζουσι δὲ περὶ μεγάλων.

Massilia, Thurii, Epidamnos, Ambrakia, Heraklea in Phthiotis, Delphi, Oreos, Erythrä, Eretria, Hestiäa, Aegina, Elis, Heräa u. s. w. So reich sein Umblick ist, so sicher und treffend ist sein Einblick in die bewegenden Ursachen, die der oberflächlichen Betrachtung verborgen bleiben. Die Verwechselung des äusseren Anlasses mit dem tieferen Grunde zeichnet die kindliche Stufe geschichtlichen Urtheils; ihre planmässige Unterscheidung ist eines der ersten Erfordernisse historisch-politischer Methode. Wie sehr Aristoteles dies Verfahren eigen geworden war, beweist die mit Beispielen durchwirkte Zergliederung der Ursachen, welche auf Verfassungen zerstörend einwirken, beweist noch mehr die Schilderung der Mittel, welche geeignet sind, ihnen vorzubeugen, wenn sie drohen, ihnen abzuhelfen, wenn sie eingetreten sind. Denn diese Erörterung ist ihrem Wesen nach auf die Einsicht in die Wurzel der Leiden, in den eigentlichen Sitz der Krankheiten eines Staates gebaut.

Wir beginnen mit diesem Abschnitt und reihen seinen einzelnen Theilen ein, was die Beispiele des vorhergehenden zur Veranschaulichung Verwendbares bieten. Cicero sagt einmal: »Wunderbar sind die Kreisläufe der Wechsel und Umgestaltungen, welche in den Staaten sich ablösen: sie zu kennen, ist Sache eines Denkers, aber sie kommen zu sehen von Ferne, während er selber am Ruder steht und den Lauf des Staatsschiffes lenkt, das ist Sache eines grossen Bürgers und eines fast göttergleichen Mannes«[1]. Wären Rathschläge, aus dem Leben gegriffen und mit weiser Besonnenheit abgewogen, im Stande, solche Staatsmänner ersten Ranges zu erziehen, so würde das Handorakel praktischer Staatsweisheit, das in den Kapiteln 8 und 9 des VIII. (V.) Buches beginnt, von unfehlbarer Wirkung sein.

Die erste Regel, die Aristoteles aufstellt, fordert von den Regierenden strenge Gesetzmässigkeit und aufrichtige Wahrhaftigkeit des Handelns.

In allen Stücken ist unverbrüchlich am Recht festzuhalten und namentlich in kleinen Dingen jede Abweichung zu unterlassen. »Ganz unvermerkt schleicht sich das Abweichen vom Gesetz als Gewohnheit ein und hat dieselben Folgen, wie kleine Ausgaben, häufig wiederholt, ein grosses Vermögen erschöpfen. Die Wendung zum Schlimmen wird nicht entdeckt, weil sie nicht auf einen Schlag ge-

1) De Rep. I, 29: mirique sunt orbes et quasi circuitus in rebus publicis commutationum et vicissitudinum: quos quum cognosse sapientis est, tum vero prospicere impendentes in gubernanda republica moderantem cursum atque in sua potestate retinentem magni cuiusdam civis et divini paene est viri.

schieht. Das Gewissen lässt sich dadurch täuschen wie durch den Sophistenkniff: ist das Einzelne geringfügig, so fällt auch das Ganze nicht ins Gewicht. Das ist aber nur scheinbar richtig, in Wahrheit ist das Ganze nicht unbedeutend, wenn es auch die Theile sind, aus denen es besteht. Vor diesem Abweg muss man vom ersten Anfang an auf der Hut sein und sich nicht verlassen auf Lügenkünste, die erfunden sind, um den Haufen zu prellen; denn vor der Erfahrung bestehen sie nicht«[1]).

Der Anfang, sagt das Sprichwort, ist die Hälfte des Ganzen; ein Fehler, der gleich im Anfang gemacht wird, kann, wie klein er an sich sein mag, die grössten Folgen haben[2]), darum principiis obsta!

In Thurii gab es ein Gesetz, welches verbot, vor Ablauf von fünf Jahren einen Strategen zum zweiten Mal zu wählen. Einige junge Männer, die bei den Mannschaften des Heeres Anhang hatten, und der Wahl durch das Volk sicher waren, verlangten die Abschaffung dieses Gesetzes, um dann, was sie freilich nicht sagten, die ganze Verfassung umzustossen. Die Behörde der »Rathsherren«, welche über die Verfassung zu wachen hatten, widerstrebte zu Anfang, dann aber liess sie sich überreden mit dem Gedanken, dies eine Zugeständniss werde der übrigen Verfassung ihren Bestand sicher stellen, und die Folge war ein vollständiger Umsturz, der den ganzen Staat gewaltthätiger Oligarchie in die Hände lieferte[3]). Hier also hatte man sich über die Bedeutung des »Anfangs« getäuscht, der mit einem in der That anfechtbarem Gesetze gemacht wurde, dessen schwere Folgen hingenommen werden mussten, nachdem man einmal von dem strengen Verfassungsrecht abgewichen war.

Die Lügenkünste, mit denen Oligarchen, wenn sie an der Gewalt sind, den Demos hintergehen, sind oben[4]) schon besprochen; sie sind

1) 1307 b. 30 (210. 5—): ἐν μὲν οὖν ταῖς εὖ κεκραμέναις πολιτείαις, ὥσπερ ἄλλο τι δεῖ τηρεῖν ὅπως μηθὲν παρανομῶσι καὶ μάλιστα τὸ μικρὸν φυλάττειν· λανθάνει γὰρ ἐπεισδύουσα ἡ παράβασις, ὥσπερ τὰς οὐσίας αἱ μικραὶ δαπάναι δαπανῶσι πολλάκις γινόμεναι. λανθάνει δὲ ἡ μετάβασις διὰ τὸ μὴ ἀθρόα γίνεσθαι· παραλογίζεται γὰρ ἡ διάνοια ὑπ' αὐτῶν, ὥσπερ ὁ σοφιστικὸς λόγος· εἰ ἕκαστον μικρὸν καὶ πάντα. τοῦτο δ' ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δ' ὡς οὔ· τὸ γὰρ ὅλον καὶ τὰ πάντα οὐ μικρόν, ἀλλὰ σύγκειται ἐκ μικρῶν. μίαν μὲν οὖν φυλακὴν πρὸς ταύτην τὴν ἀρχὴν δεῖ ποιεῖσθαι, ἔπειτα μὴ πιστεύειν τοῖς σοφίσματος χάριν πρὸς τὸ πλῆθος συγκειμένοις· ἐξελέγχεται γὰρ ὑπὸ τῶν ἔργων.

2) p. 1303 b. 28 (200. 7): ἐν ἀρχῇ γὰρ γίνεται τὸ ἁμάρτημα, ἡ δ' ἀρχὴ λέγεται ἥμισυ εἶναι παντός, ὥστε καὶ τὸ ἐν αὐτῇ μικρὸν ἁμάρτημα ἀνάλογόν ἐστι πρὸς τὰ ἐν τοῖς ἄλλοις μέρεσιν.

3) p. 1307 b. 6—19 (209. 14—27).

4) S. 235.

besonders beliebt, um einen Staatsstreich vorzubereiten; wie die Partei der 400 in Athen dem Demos vorschwindelte, wenn er in eine Verfassungsänderung willige, so werde der Grosskönig Geld geben zum Krieg gegen die Lakedämonier, und zur brutalen Gewalt griff, als der Betrug ans Licht kam [1]).

Die Vorschrift des Aristoteles lässt sich positiv auf den Satz zurückführen: eine Staatsgewalt muss ein gutes Gewissen haben, um stark zu sein, sie verliert es, wenn sie einmal sich oder ihren Gegnern eine Sünde gegen das Recht gestattet hat und mit dem guten Gewissen ist ihre Stärke und Widerstandskraft dahin. Die zweite Regel der erhaltenden Staatskunst fordert Achtung der Rechtsgleichheit unter Regierenden und Regierten.

»Aristokratieen und Oligarchieen sind an sich viel weniger dauerhaft als Demokratieen, gleichwohl können sie Bestand haben, wenn die herrschende Klasse es versteht, unter sich wie mit den Ausgeschlossenen gut Freund zu bleiben, indem sie sich hütet, die minder Berechtigten zu verletzen, vielmehr darauf hält, die Bedeutenderen unter ihnen sogar an der Verwaltung zu betheiligen, so dass die Ehrgeizigen nicht in ihrem Selbstgefühl, die Masse nicht in ihrem Erwerbe gekränkt wird, während unter den Regierenden selbst bürgerliche Gleichheit herrscht. Denn die Gleichheit, welche die Männer des Demos für Alle verlangen, ist unter Ebenbürtigen auf alle Fälle ebenso rechtmässig als wohlthätig« [2]).

Wer Andere beherrschen will, lerne sich selbst beherrschen: das ist der kurze Sinn dieser Anweisung. Und keine war nöthiger im alten Hellas als eben diese. Sie war zu beherzigen in jeder Verfassung und Aristoteles hat sie auch jeder einzelnen besonders nahe gelegt; sie zu befolgen war aber am Schwersten in einer Oligarchie oder wenigstens oligarchisch angelegten Staatsordnung und desshalb sind der Beispiele so viele, die zeigen, wohin eine Oligarchie gelangt, die sich nicht zu meistern weiss. Die Gefahr liegt hier in dem Wesen der Verfassung selbst. Oligarchische Hetärieen halten zusammen, so lange sie mit dem

1) p. 1304b. 12—16 (202. 5—8). cf. Thuc. VIII, 47. 48. Aristoph. Lysistr. 313. 490.

2) p. 1308. 3—(210. 18—): ἔτι δ' ὁρᾶν ὅτι ἔνιαι μένουσιν οὐ μόνον ἀριστοκρατίαι ἀλλὰ καὶ ὀλιγαρχίαι οὐ διὰ τὸ ἀσφαλεῖς εἶναι τὰς πολιτείας, ἀλλὰ διὰ τὸ εὖ χρῆσθαι τοὺς ἐν ταῖς ἀρχαῖς γινομένους καὶ τοῖς ἔξω τῆς πολιτείας καὶ τοῖς ἐν τῷ πολιτεύματι, τοὺς μὲν μὴ μετέχοντας τῷ μὴ ἀδικεῖν καὶ τῷ τοὺς ἡγεμονικοὺς αὐτῶν εἰσάγειν εἰς τὴν πολιτείαν, καὶ τοὺς μὲν φιλοτίμους μὴ ἀδικεῖν εἰς ἀτιμίαν τοὺς δὲ πολλοὺς εἰς κέρδος, πρὸς αὑτοὺς δὲ καὶ τοὺς μετέχοντας τῷ χρῆσθαι ἀλλήλοις δημοτικῶς. ὃ γὰρ ἐπὶ τοῦ πλήθους ζητοῦσιν οἱ δημοτικοὶ τὸ ἴσον, τοῦτ' ἐπὶ τῶν ὁμοίων οὐ μόνον δίκαιον ἀλλὰ καὶ συμφέρον ἐστίν.

herrschenden Demos im Kampfe sind; mit ihrem Siege beginnt die doppelte Gefahr der Spaltung im eigenen Lager und des Gewaltmissbrauches gegen das Volk; beides hat seine Wurzel in dem Geist der Selbstüberhebung, der Rechtsverachtung, der Oligarchen eigen ist und beides führt zum Sturz durch eigene Schuld, wenn auch nicht immer durch eigene Hand. Wo eine Oligarchie dauernden Bestand hat, da dankt sie das nur ihrer Eintracht und ihrer Besonnenheit; so in Pharsalos, wo eine kleine Anzahl über eine grosse Bevölkerung herrscht, weil sie fest zusammenhält[1]). Das ist aber ein ausnahmsweiser Fall, die meisten Oligarchieen haben ein kurzes Leben, weil sie eben nicht einig bleiben. Persönliche Händel unter den Machthabern, z. B. aus Anlass von Liebschaften und Familienzerwürfnissen haben hier oft tödtliche Folgen für die ganze Verfassung[2]).

Das Gleiche gilt von Feindschaften, die aus sachlichen Gründen entstehen, z. B. wenn ein Theil der Oligarchen sich am Staatsgut vergreift und der andere das nicht leiden will, noch mehr, wenn in der Oligarchie sich eine neue Oligarchie bildet oder gar eine Tyrannis emporstrebt[3]). Die Geschichte der 400 und der 30 in Athen gibt dafür Beispiele, die sich von selber aufdrängen. Unter denen, die Aristoteles ausserdem anführt, machen wir einen Umsturz in Elis namhaft, weil er auf Aristoteles' Urtheil über die Gerontenwahl in Sparta ein überraschendes Licht wirft. Dort bestand eine solche Oligarchie in der Oligarchie; alle Gewalt hatten 90 Geronten, die auf Lebenszeit im Amt und »auf eine der Wahl der Geronten in Lakedämon ähnliche Weise, in dynastischem Geiste gewählt waren«[4]). Hinter der »kindischen« Aussenseite des aus Plutarch bekannten

---

1) p. 1306. 10 (205. 27): ὁμονοοῦσα δὲ ὀλιγαρχία οὐκ εὐδιάφθορος ἐξ αὑτῆς. σημεῖον δὲ ἡ ἐν Φαρσάλῳ πολιτεία · ἐκεῖνοι γὰρ ὀλίγοι ὄντες πολλῶν κύριοί εἰσι διὰ τὸ χρῆσθαι σφίσιν αὐτοῖς καλῶς.

2) Beispiele von Syrakus, Histiäa, Delphi, Mytilene, Phokis, Epidamnos in c. 4. p. 1303 b. 19—1304. 17 (199. 29—200. 2).

3) p. 1306. 6—(205. 23—): ὁτὲ μὲν οὖν ἐπιχειροῦσί τι κινεῖν, ὁτὲ δὲ κλέπτουσι τὰ κοινά · ὅθεν πρὸς αὐτοὺς στασιάζουσιν ἢ οὗτοι ἢ οἱ πρὸς τούτους μαχόμενοι [κλέπτοντας].

p. 1305. 38—(205. 15—): ὅταν ἀναλώσωσι τὰ ἴδια ζῶντες ἀσελγῶς · καὶ γὰρ τοιοῦτοι καινοτομεῖν ζητοῦσι καὶ ἢ τυραννίδι ἐπιτίθενται αὐτοὶ ἢ κατασκευάζουσιν ἕτερον. —

4) p. 1306. 13—(205. 30—): καταλύονται δὲ καὶ ὅταν ἐν τῇ ὀλιγαρχίᾳ ἑτέραν ὀλιγαρχίαν ἐμποιῶσιν, τοῦτο δ' ἐστὶν ὅταν τοῦ παντὸς πολιτεύματος ὀλίγου ὄντος τῶν μεγίστων ἀρχῶν μὴ μετέχωσιν οἱ ὀλίγοι πάντες, ὅπερ ἐν Ἤλιδι συνέβη ποτέ · τῆς πολιτείας γὰρ δι' ὀλίγων οὔσης τῶν γερόντων ὀλίγοι πάμπαν ἐγίνοντο διὰ τὸ ἀϊδίους εἶναι ἐνενήκοντα ὄντας, τὴν δ' αἵρεσιν δυναστευτικὴν εἶναι καὶ ὁμοίαν τῇ τῶν ἐν Λακεδαίμονι γερόντων.

Wahlverfahrens in Sparta haben wir an einem anderen Orte[1]) den oligarchischen, oder wie Aristoteles hier sagt, dynastischen Geist entdeckt. An unserer Stelle wird diese Auffassung durch die Analogie der Gerontenwahl in Elis ausdrücklich bestätigt.

Die Zwietracht, die unter Oligarchen aus solchen Anlässen entsteht, bereitet ihrem Regiment die Schwäche, die seinen Feinden zu Gute kommt[2]). Mit oder ohne Führer aus ihren eigenen Reihen bricht der Demos in die Bresche ein und der Umsturz ist vollzogen. In alter Zeit entstand in diesem Falle Tyrannis, in neuerer pflegt Demokratie zu entstehen. Damals waren alle Demagogen kriegerische Leute, die mit den Waffen sich behaupten konnten gegen alle Parteien, jetzt sind sie Worthelden von der Agora, die zu keiner Alleinherrschaft mehr das Zeug haben; überdies waren die Städte damals noch nicht so volkreich wie jetzt, der Demos ging auf dem Lande friedlich seiner Arbeit nach und die Stellung war leichter mit einer geringen Anzahl von Bewaffneten zu halten[3]).

Aus diesen Erfahrungen, die Aristoteles mit einer Menge von sprechenden Einzelfällen belegt, ergibt sich, dass Oligarchieen gar nicht mehr bestehen können, wenn sie nicht ein ungewöhnliches Maass von Weisheit und Selbstbeherrschung haben. Es liegt nun einmal in dem ausschliesslichen Besitz der Staatsgewalt eine starke Versuchung zu Frevel und Uebergriff[4]). Alles kommt darauf an, dieser Versuchung entgegenzuarbeiten. Aristoteles empfiehlt Gleichberechtigung Aller, die zur Oligarchie gehören und zu dem Behuf Aemterwechsel in möglichst kurzen Fristen.

Wo die Zahl der Oligarchen gross ist, wird die Amtsdauer auf ein halbes Jahr einzuschränken sein, damit Alle an die Reihe kommen und keiner anmaassenden Ehrgeiz nährt: so wird die ganze Genossenschaft unter sich eine Demokratie von Gleichberechtigten bilden[5]).

1) S. Bd. I, 284—86.

2) p. 1305b. 18 (204. 26). ἀσθενὲς γὰρ τὸ στασιάζον. Beispiel: Knidos.

3) p. 1305. 7—22 (203. 6—21): ἐπὶ δὲ τῶν ἀρχαίων, ὅτε γένοιτο ὁ αὐτὸς δημαγωγὸς καὶ στρατηγός, εἰς τυραννίδα μετέβαλλον· σχεδὸν γὰρ οἱ πλεῖστοι τῶν ἀρχαίων τυράννων ἐκ δημαγωγῶν γεγόνασιν. αἴτιον δὲ τοῦ τότε μὲν γενέσθαι νῦν δὲ μή, ὅτι τότε μὲν οἱ δημαγωγοὶ ἦσαν ἐκ τῶν στρατηγούντων (οὐ γάρ πω δεινοὶ ἦσαν λέγειν), νῦν δὲ ῥητορικῆς ηὐξημένης οἱ δυνάμενοι λέγειν δημαγωγοῦσι μέν, δι' ἀπειρίαν δὲ τῶν πολεμικῶν οὐκ ἐπιτίθενται, πλὴν εἴ που βραχύ τι γέγονε τοιοῦτον. — ἔτι δὲ διὰ τὸ μὴ μεγάλας εἶναι τότε τὰς πόλεις, ἀλλ' ἐπὶ τῶν ἀγρῶν οἰκεῖν τὸν δῆμον ἄσχολον ὄντα πρὸς τοῖς ἔργοις, οἱ προστάται τοῦ δήμου ὅτε πολεμικοὶ γένοιντο, τυραννίδι ἐπετίθεντο.

4) p. 1307. 19—(208. 18—): οἱ δ' ἐν ταῖς εὐπορίαις ἂν ἡ πολιτεία διδῷ τὴν ὑπεροχήν, ὑβρίζειν ζητοῦσι καὶ πλεονεκτεῖν.

5) p. 1308. 14—(210. 30): — οἷον ἐξαμήνους τὰς ἀρχὰς εἶναι, ἵνα πάντες οἱ ὅμοιοι

Ein zweites ist: **strenge Rechtsachtung** gegen den **Demos**. In diesem Punkte wurde und wird am häufigsten gesündigt. Noch heute, sagt Aristoteles, gibt es Oligarchieen, deren Glieder schwören: »dem Demos will ich feind sein und zu Leide thun, was ich nur kann«. Das gerade Gegentheil sollten sie sich angeloben. Wollen sie denn doch einen Eid leisten, so sollten sie schwören, den Demos nicht zu kränken[1].

Die Demokratieen sind solchen Umwälzungen weniger ausgesetzt, weil es eben nicht leicht vorkommt, dass der Demos gegen den Demos aufsteht[2]; aber auch sie haben sich vor Uebergriffen zu hüten, die ihnen nicht weniger verderblich sind als jeder anderen Verfassung.

Auch hier ist es der **Missbrauch der Allgewalt**, welcher ein Regiment untergräbt, ihm Feinde macht und es der Uebermacht dieser unterliegen lässt. An der Verleitung des Demos zum Missbrauch seiner Gewalt sind die **Demagogen** schuld. Aus persönlicher Bosheit hängen sie einzelnen vermögenden Bürgern durch gewissenlose Anklagen schmähliche Processe an, zwingen sie dadurch zur Verschwörung gegen den Demos — denn gemeinsame Furcht treibt die ärgsten Feinde zum Bündniss —, oder sie hetzen den Demos den Reichen insgesammt auf den Hals. Das ist ein Vorgang, den man in vielen Fällen beobachtet hat. In **Kos** wie in **Rhodos** ist die Volksherrschaft untergegangen durch die Empörung der Vornehmen gegen nichtswürdige Demagogen. Die Demagogen hatten Staatssold für das Volk eingeführt und hielten die Summen, welche der Staat den Trierarchen schuldig war, zurück; diese, von ihren Gläubigern mit Processen bedrängt, sahen keine andere Rettung mehr, als dass sie sich zusammenthaten und die Volksherrschaft zu Falle brachten. Aehnliches ist in **Heraklea** (Phthiotis), **Megara**, **Kyrene** geschehen. Der Hergang ist überall der gleiche. Dem Demos zu Gefallen, vergreifen sie sich an den Reichen, um ihr Vermögen entweder geradezu zu theilen oder es durch öffentliche Leistungen zu erschöpfen, oder sie schmieden Anklagen gegen sie, damit sie einen Vorwand haben, ihr Vermögen für verfallen zu erklären und

---

μετέχωσιν · ἔστι γὰρ ὥσπερ δῆμος ἤδη οἱ ὅμοιοι. — οὐ γὰρ ὁμοίως ῥᾴδιον κακουργῆσαι ὀλίγον χρόνον ἄρχοντας καὶ πολύν. —

1) p. 1310. 8 — (215. 23 —): νῦν μὲν γὰρ ἐν ἐνίαις ὀμνύουσι „καὶ τῷ δήμῳ κακόνους ἔσομαι καὶ βουλεύσω ὅτι ἂν ἔχω κακόν". χρὴ δὲ καὶ ὑπολαμβάνειν καὶ ὑποκρίνεσθαι τοὐναντίον, ἐπισημαινομένους ἐν τοῖς ὅρκοις ὅτι οὐκ ἀδικήσω τὸν δῆμον.

2) p. 1302. 12 (195. 32): αὐτῷ δὲ πρὸς αὐτόν, ὅ τι καὶ ἄξιον εἰπεῖν, οὐκ ἐγγίνεται τῷ δήμῳ στάσις.

einzuziehen. Das treibt dann die Angegriffenen zur Einigung und Gegenwehr[1]).

Die dritte Klugheitsregel der erhaltenden Staatskunst fordert eine Wachsamkeit, welche Gefahren beschwört, ehe sie unüberwindlich geworden sind. Die immer rege Furcht, eine bestehende Verfassung, die gut ist, zu verlieren, ist eine ihrer besten Schutzwachen. Weise Staatsmänner richten es so ein, dass den Bürgern mögliche, vielleicht ganz fern liegende Gefahren vor Augen schweben, wie wenn sie unmittelbar gegenwärtig wären und desshalb Jedem für Pflicht gilt, auf seinem Posten auszuharren, als ob er dem Feind gegenüber auf Nachtwache stände. Die richtige Unterscheidung dessen aber, was sich in seinen Anfängen vorbereitet, ist nicht Jedermanns Sache, fordert vielmehr einen Staatsmann von Beruf[2]). Unter dieser Vorschrift ist wohl kaum jenes patriotische Misstrauen verstanden, das Demokratieen zum Mindesten nicht eingeschärft zu werden braucht. Die Kunst, hinter jedem ehrlichen Manne einen halben oder ganzen Verräther zu wittern und den Schreckensruf zu erheben: das Vaterland ist in Gefahr! auch wenn kein Grund dazu ist, setzt weder besondere Erleuchtung, noch hervorragende Vaterlandsliebe voraus. Das bringt jeder Zungendrescher von der Gasse fertig. Anders ist es mit der Voraussicht der Gefahren, welche ein Regiment durch falsche Politik sich selbst bereitet; hiegegen unermüdlich auf der Wache stehen, damit der Staat nicht durch den bösen Feind der eigenen Verblendung überrumpelt werde, das ist allerdings die Aufgabe eines grossen Patrioten; einerlei, ob er in einer Demokratie oder einer Oligarchie Bürger ist und das allein kann Aristoteles hier im Sinne gehabt haben. Nicht ein patriotisches Gruseln zu unterhalten, sondern das Gewissen zu schär-

1) p. 1304 b. 20—1305. 6 (202. 13—203. 6): αἱ μὲν οὖν δημοκρατίαι μάλιστα μεταβάλλουσι διὰ τὴν τῶν δημαγωγῶν ἀσέλγειαν· τὰ μὲν γὰρ ἰδίᾳ συκοφαντοῦντες τοὺς τὰς οὐσίας ἔχοντας συστρέφουσιν αὐτούς (συνάγει γὰρ καὶ τοὺς ἐχθίστους ὁ κοινὸς φόβος) τὰ δὲ κοινῇ τὸ πλῆθος ἐπάγοντες. καὶ τοῦτο ἐπὶ πολλῶν ἂν τις ἴδοι γινόμενον οὕτως. καὶ γὰρ ἐν Κῷ ἡ δημοκρατία μετέβαλε πονηρῶν ἐγγενομένων δημαγωγῶν (οἱ γὰρ γνώριμοι συνέστησαν) καὶ ἐν Ῥόδῳ· μισθοφοράν τε γὰρ οἱ δημαγωγοὶ ἐπόριζον καὶ ἐκώλυον ἀποδιδόναι τὰ ὀφειλόμενα τοῖς τριηράρχοις. οἳ δὲ διὰ τὰς ἐπιφερομένας δίκας ἠναγκάσθησαν συστάντες καταλῦσαι τὸν δῆμον. — ὁτὲ μὲν γὰρ ἵνα χαρίζωνται, ἀδικοῦντες τοὺς γνωρίμους συνιστᾶσιν, ἢ τὰς οὐσίας ἀναδάστους ποιοῦντες ἢ τὰς προσόδους ταῖς λειτουργίαις· ὁτὲ δὲ διαβάλλοντες, ἵν' ἔχωσι δημεύειν τὰ κτήματα τῶν πλουσίων. Zur Sache s. Schneider's Commentar und Schlosser's Uebersetzung II, 137. 167.

2) p. 1308. 25—(211. 9—): φοβούμενοι γὰρ διὰ χειρῶν ἔχουσι μᾶλλον τὴν πολιτείαν, ὥστε δεῖ τοὺς τῆς πολιτείας φροντίζοντας φόβους παρασκευάζειν, ἵνα φυλάττωσι καὶ μὴ καταλύωσιν ὥσπερ νυκτερινὴν φυλακὴν τὴν τῆς πολιτείας τήρησιν, καὶ τὸ πόρρω ἐγγὺς ποιεῖν. — ὡς τὸ ἐν ἀρχῇ γινόμενον κακὸν γνῶναι οὐ τοῦ τυχόντος ἀλλὰ πολιτικοῦ ἀνδρός.

fen, ehe es sich mit Schuld belastet; das ist's, was er hier anrathen wollte.

Weitere Vorschriften, die Aristoteles ertheilt, sind bestimmt, den Gegensatz zwischen Oligarchie und Demokratie bis zu jener völligen Versöhnung auszugleichen, die wir schon oben als einen Lieblingsgedanken seiner Staatslehre kennen gelernt haben.

Ein beweglicher Census soll dem Auf- und Niedergang des Vermögensstandes der Bevölkerung folgen; regelmässige wiederholte Einschätzungen sollen Kunde geben von der Bewegung im Schoosse der Bürgerschaft; der Census wird herabgehen, wenn der Durchschnitt des Vermögens abnimmt, und hinaufgehen, wenn er sich steigert[1]. Auch hier also wie bei der Kindererzeugung im besten Staat wird eine amtliche Statistik als nothwendiges Hilfsmittel der Gesetzgebung vorausgesetzt. Wo in diesem Punkte anscheinend kleine Veränderungen übersehen werden, treten überraschende Folgen ein. In Ambrakia war der Census ursprünglich sehr gering, aber es war doch ein Census. Im Laufe der Zeit wurde er für nichts mehr geachtet und Leute ohne alle Mittel kamen in die Aemter[2]. Selbst ein ursprünglich hochgegriffener Census kann durch Zunahme des allgemeinen Wohlstandes so herabgedrückt werden, dass er ohne jede Wirkung bleibt und ein Zustand eintritt, in dem gar kein Ausschluss nach dem Vermögen mehr stattfindet[3]. Solchen Veränderungen, die bald mehr, bald weniger sichtbar, bald rascher, bald langsamer sich vollziehen, muss die Gesetzgebung zu folgen wissen, damit die Verfassung nicht nach dieser oder jener Seite aus dem Geleise gerathe.

Die höchsten Staatsämter sollen der Auslese der Bürgerschaft vorbehalten bleiben; eine Aristokratie besonders regierungsfähiger Bürger muss vorhanden sein und ihr Recht kann ihr werden, ohne dass oligarchischer Druck entsteht. Eines der Mittel, die dem vorbeugen, besteht in uneigennütziger Verwaltung. Die Aemter dürfen nicht Geldquellen werden, das Staatseigenthum muss jedem

---

1) p. 1308. 34—45 (211. 28—39): — κἂν ᾖ πολλαπλάσιον ἢ πολλοστημόριον τοῦ πρότερον — νόμον εἶναι — ἐὰν μὲν ὑπερβάλλῃ ἐπιτείνοντας κατὰ τὴν πολλαπλασίωσιν, ἐὰν δ᾽ ἐλλείπῃ, ἀνιέντας καὶ ἐλάττω ποιοῦντας τὴν τίμησιν.

2) p. 1303. 25 (198. 27): — ὥσπερ ἐν Ἀμβρακίᾳ μικρὸν ἦν τὸ τίμημα, τέλος δ᾽ ἀπ᾽ οὐθενὸς ἦρχον, ὡς ἐγγὺς ὂν ἢ μηθὲν διαφέρον τοῦ μηθὲν τὸ μικρόν.

3) p. 1306 b. 8—15 (207. 1—8): πολλάκις γὰρ τὸ ταχθὲν πρῶτον τίμημα πρὸς τοὺς παρόντας καιρούς, ὥστε μετέχειν ἐν μὲν τῇ ὀλιγαρχίᾳ ὀλίγους ἐν δὲ τῇ πολιτείᾳ τοὺς μέσους, εὐετηρίας γινομένης δι᾽ εἰρήνην ἢ δι᾽ ἄλλην τιν᾽ εὐτυχίαν συμβαίνει πολλαπλασίου γίνεσθαι τιμήματος ἀξίας τὰς αὐτὰς κτήσεις, ὥστε πάντας πάντων μετέχειν, ὁτὲ μὲν ἐκ προσαγωγῆς καὶ κατὰ μικρὸν γινομένης τῆς μεταβολῆς καὶ λανθανούσης, ὁτὲ δὲ καὶ θᾶττον.

Bürger, dem vornehmen am meisten, heilig sein. Leicht findet sich die Masse in den Ausschluss von unbesoldeten Aemtern, ja, sie findet ihr Glück darin, ungestört den eigenen Geschäften zu leben; aber sie erträgt es nicht, wenn sie glauben muss, dass die Beamten den Staat bestehlen, dann kränkt sie Beides, dass sie weder an der Ehre noch an dem Gewinne Antheil hat[1]). Wo nun der Staatsdienst Geldgewinn nicht abwirft, da tritt das gesunde Verhältniss ein, dass die Armen gar keinen Antheil daran wollen, den Reichen mithin die Vorhand bleibt; in ihrem Geschäft nicht gestört, werden die Armen reich und den Reichen wird der Aerger erspart, sich vom ersten Besten gebieten zu lassen. Um den Staatshaushalt gegen Unterschleife zu schützen, muss die Uebergabe der öffentlichen Gelder vor der gesammten Bürgerschaft erfolgen und Abschriften (der Rechnungen) in den Phratrien und Phylen niedergelegt werden; hervorragende Uneigennützigkeit bei der Verwaltung muss das Gesetz durch besondere Auszeichnung belohnen[2]).

Die höchsten Aemter im Staat sollen also reine Ehrenämter, als solche unentgeltlich sein und Nichts unterlassen werden, was eine redliche Verwaltung befördert, im Nothfall erzwingt.

Um die ethische und politische Mannszucht im eigenen Lager muss die Klasse der zu den höchsten Aemtern Befähigten ernste Sorge tragen. Einflussreiche Stellen dürfen nicht vor Erprobung in minder wichtigen übertragen werden. Es ist nicht Jedermanns Sache, dem Schwindel zu widerstehen, den eine plötzliche Erhöhung hervorrufen kann. Es taugt überhaupt nicht, Einzelne zu überragender Macht gelangen zu lassen. Den sittlichen Wandel der Einzelnen zu überwachen, ist eine besondere Behörde nöthig, welche schafft, dass auch das Privatleben dem Geiste der Verfassung gemäss sei[3]). Das sind Regeln, die für jede Verfassungsart gelten.

---

1) p. 1308 b. 31 — (212. 22 —): μέγιστον δὲ ἐν πάσῃ πολιτείᾳ τὸ καὶ τοῖς νόμοις καὶ τῇ ἄλλῃ οἰκονομίᾳ οὕτω τετάχθαι ὥστε μὴ εἶναι τὰς ἀρχὰς κερδαίνειν. τοῦτο δὲ μάλιστα ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις δεῖ τηρεῖν. οὐ γὰρ οὕτως ἀγανακτοῦσιν εἰργόμενοι τοῦ ἄρχειν οἱ πολλοί, ἀλλὰ καὶ χαίρουσιν ἐάν τις ἐᾷ πρὸς τοῖς ἰδίοις σχολάζειν, ὡς ἐὰν οἴωνται τὰ κοινὰ κλέπτειν τοὺς ἄρχοντας· τότε δ' ἀμφότερα λυπεῖ τό τε τῶν τιμῶν μὴ μετέχειν καὶ τὸ τῶν κερδῶν.

2) p. 1309. 5 — (213. 3 —): οἱ γὰρ ἄποροι οὐ βουλήσονται ἄρχειν τῷ μηδὲν κερδαίνειν, ἀλλὰ πρὸς τοῖς ἰδίοις εἶναι μᾶλλον, οἱ δ' εὔποροι δυνήσονται διὰ τὸ μηδὲν προσδεῖσθαι τῶν κοινῶν· ὥστε συμβήσεται τοῖς μὲν ἀπόροις γίνεσθαι εὐπόροις διὰ τὸ διατρίβειν πρὸς τοῖς ἔργοις, τοῖς δὲ γνωρίμοις μὴ ἄρχεσθαι ὑπὸ τῶν τυχόντων. τοῦ μὲν οὖν μὴ κλέπτεσθαι τὰ κοινὰ ἡ παράδοσις γινέσθω τῶν χρημάτων παρόντων πάντων τῶν πολιτῶν, καὶ ἀντίγραφα κατὰ φρατρίας καὶ λόχους καὶ φυλὰς τιθέσθωσαν· τοῦ δὲ ἀκερδῶς ἄρχειν τιμὰς εἶναι δεῖ νενομοθετημένας τοῖς εὐδοκιμοῦσιν.

3) p. 1308 b. 10—25 (212. 1—15): — διαφθείρονται γὰρ καὶ φέρειν οὐ παντὸς ἀνδρὸς εὐτυχίαν — ἀρχήν τινα τὴν ἐποψομένην τοὺς ζῶντας ἀσυμφόρως πρὸς τὴν πολιτείαν. —

Für die Oligarchie gilt insbesondere die, dem kleinen Mann Fürsorge angedeihen zu lassen, den Armen solche Dienste zuzuwenden, die Etwas einbringen und jede Ungebühr, die Einem unter ihnen widerfährt an dem Schuldigen, wenn er reich ist, doppelt streng zu ahnden [1]. In der Demokratie ist darauf zu sehen, dass die Reichen nicht überbürdet und durch Leistungen gebrandschatzt werden, die sie arm machen ohne dem Staat zu nützen [2].

All diese Regeln und Vorschriften werden ertheilt durch das richtig verstandene Gesetz der Selbsterhaltung und dieses gipfelt in der Beobachtung des Mittelmaasses. Wahrhaft demokratisch, wahrhaft oligarchisch ist nicht, was dem extremen Parteimann so scheint, sondern was dem Wesen jeder dieser Verfassungsarten Dauer und Bestand verleiht; gar Vieles, was im einen oder anderen Sinne als echte Staatsweisheit angepriesen wird, führt in Wahrheit nach beiden Richtungen zum Untergang [3]. Vom höchsten Werth ist desshalb eine Jugenderziehung im Geiste der Verfassuug. Die trefflichsten Gesetze sind fruchtlos, die einstimmigsten Volksbeschlüsse helfen Nichts: wenn der Gedanke der Verfassung nicht in den Gewohnheiten der Bürger von früh auf lebendig ist [4]. Und der Geist einer Verfassung muss unterschieden werden von den Schlagwörtern des Tages, den Erregungen des Augenblickes. Der Missverstand der »Freiheit« ist der gefährlichste Feind alles gesunden Verfassungslebens. In den Oligarchieen wächst die Jugend in Ueppigkeit heran, und in den Demokratieen gilt als der Güter höchstes, thun zu können, was Jedem beliebt. Das ist aber ganz falsch; »ein Leben nach dem Geist einer Verfassung muss man nicht für Knechtschaft, sondern für Wohlfahrt halten« [5]. Strenges Beobachten des rechten Maasses, weise Erziehung

1) p. 1309. 21 — (213. 19 —): ἐν δ' ὀλιγαρχίᾳ τῶν ἀπόρων ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι πολλήν, καὶ τὰς ἀρχὰς ἀφ' ὧν λήμματα τούτοις ἀπονέμειν, κἄν τις ὑβρίσῃ τῶν εὐπόρων εἰς τούτους, μείζω τὰ ἐπιτίμια εἶναι ἢ ἂν σφῶν αὐτῶν.

2) ib. 15—21 (13—19).

3) p. 1309b. 19 — (214. 25 —): παρὰ πάντα δὲ ταῦτα δεῖ μὴ λανθάνειν, ὃ νῦν λανθάνει τὰς παρεκβεβηκυίας πολιτείας, τὸ μέσον · πολλὰ γὰρ τῶν δοκούντων δημοτικῶν λύει τὰς δημοκρατίας καὶ τῶν ὀλιγαρχικῶν τὰς ὀλιγαρχίας.

4) p. 1310. 12 — (215. 27): μέγιστον δὲ πάντων τῶν εἰρημένων πρὸς τὸ διαμένειν τὰς πολιτείας, οὗ νῦν ὀλιγωροῦσι πάντες, τὸ παιδεύεσθαι πρὸς τὰς πολιτείας. ὄφελος γὰρ οὐθὲν τῶν ὠφελιμωτάτων νόμων καὶ συνδεδοξασμένων ὑπὸ πάντων τῶν πολιτευομένων, εἰ μὴ ἔσονται εἰθισμένοι καὶ πεπαιδευμένοι ἐν τῇ πολιτείᾳ, εἰ μὲν οἱ νόμοι δημοτικοί, δημοτικῶς, εἰ δ' ὀλιγαρχικοί, ὀλιγαρχικῶς.

5) p. 1310. 19—36 (216. 2—19): — νῦν δ' ἐν μὲν ταῖς ὀλιγαρχίαις οἱ τῶν ἀρχόντων υἱοὶ τρυφῶσιν — ἐν δὲ ταῖς δημοκρατίαις κακῶς ὁρίζονται τὸ ἐλεύθερον — ἐλεύθερον δὲ καὶ τὸ ἴσον τὸ ὅτι ἂν βούληταί τις ποιεῖν — οὐ γὰρ δεῖ οἴεσθαι δουλείαν εἶναι τὸ ζῆν πρὸς τὴν πολιτείαν, ἀλλὰ σωτηρίαν.

der Jugend und Zügelung der Erwachsenen, nach dem Richtmaass der Gesetze und vor Allem sorgfältige Unterscheidung zwischen wirklichem und vermeintlichem Heil — das Alles kann auch einer Verfassung, die nach oligarchischer oder demokratischer Seite von der besten Staatsordnung abweicht, ein leidliches Gedeihen sicher stellen[1].

---

§ 4.

Der Bauernstand als Grundstoff gesunden Staatslebens.

In dem ganzen Bereich von Erörterungen, den wir eben unter drei Hauptgesichtspunkten kennen gelernt haben, wie in dem, den wir nun folgen lassen, herrscht hinsichtlich der Bezeichnungen Demokratie und Oligarchie ein Sprachgebrauch, der mit dem früheren nicht im Einklang ist. Im dritten Buch, wo ein neuer Eintheilungsgrund der Verfassungsarten aufgestellt worden ist, war die Oligarchie als Abart der Aristokratie, die Demokratie als Abart der Politie aufgeführt und damit ausgedrückt: Oligarchie und Demokratie sind zweierlei Arten des Willkürstaates, entgegengesetzt den entsprechenden Arten des Rechtsstaates, welche Aristokratie und Politie heissen[2]. Streng genommen, konnten hiernach beide nur noch als ausgeartete Verfassungen, nicht mehr aber als solche in Betracht kommen, in denen ein wahrhaftes Staatsrecht und ein gesundes Staatsleben möglich ist. Und doch geschieht gerade dies Letztere in dem ganzen Abschnitt, mit dem wir uns hier beschäftigen. Den ausschliesslichen Sinn, den Aristoteles an jener Stelle den beiden Bezeichnungen beigelegt, hat er aufgegeben und sich dem volksthümlichen Sprachgebrauch angeschlossen; in Oligarchieen wie Demokratieen ist verfassungsmässige Ordnung und verfassungswidrige Willkür möglich, so dass eine Oligarchie unter gewissen Bedingungen von einer Aristokratie, eine Demokratie von einer Politie nur dem Namen nach verschieden ist.

Die aristotelische Lehre von den Verfassungsarten hat, wie wir hier von Neuem sehen, mancherlei Wandlungen durchgemacht. Die Eintheilung, die in der Nikomachischen Ethik steht, ist überwunden in der Politik; die Aufstellung, welche im dritten Buch der letzteren

---

1) p. 1309 b. 30 — (215. 6 —): καὶ γὰρ ὀλιγαρχίαν καὶ δημοκρατίαν ἔστιν ἔχειν ἱκανῶς καίπερ ἐξεστηκυίας τῆς βελτίστης τάξεως. —
2) S. oben S. 155.

getroffen ist, erscheint gemildert in den späteren Büchern des Werkes. Die Ansichten des Aristoteles liegen augenscheinlich aus verschiedenen Zeitabschnitten vor uns; die Bearbeiter haben aus Aufzeichnungen und Nachschriften zusammengetragen und miteinander verschmolzen, was getrennten Zeiten und verschiedenen Betrachtungsweisen angehört.

Ein förmliches Gemenge buntscheckiger Elemente, vielleicht aus derselben Zeit, aber gewiss nicht aus demselben ursprünglichen Zusammenhang bietet uns der gesammte Inhalt des Buches dar, welches in der bisherigen Ueberlieferung an sechster, in der jetzt angenommenen Reihenfolge an siebenter Stelle steht. Die drei ersten Kapitel geben Wiederholungen längst entwickelter Sätze über die Unterschiede des oligarchischen und demokratischen Staatsrechtes, dann folgt ein flüchtiger Versuch, Vorschriften zu ertheilen über Einrichtung von Demokratieen und Oligarchieen, schliesslich ganz unvermittelt ein Gerippe der Aemter und Behörden, welche ein Staat nöthig hat und dieser Entwurf ist in allem Wesentlichen dem attischen Aemterorganismus nachgezeichnet.

Wir heben heraus, was zur Ergänzung des oben Entwickelten geeignet erscheint.

Nicht hier erst erfahren wir, wie richtig Aristoteles den Einfluss würdigt, den die Beschaffenheit der Gesellschaft auf die Verfassung des Staates äussert. Die grosse Entschiedenheit, mit der er auf dem Naturgesetz der Sklaverei, auf dem Ausschluss der erwerbenden Arbeit aus dem Berufsleben des Bürgers besteht, der Nachdruck, mit dem er die politischen Folgen von Wechseln im Zustand der Gesellschaft hervorhebt, beweist, dass ihm dieser Zusammenhang stets gegenwärtig ist als eine elementare Macht. Ueber diese Thatsache sind wir völlig im Klaren, ebenso freilich darüber, dass er diese Veränderungen der Gesellschaft nicht zurückführt, auf ein natürliches Gesetz ihrer Entwickelung. Nur die erste Stufe, welche mit dem sesshaften Ackerbau erreicht wird, gilt ihm noch naturgemäss; das ganz unerlässliche Maass von Geld und Handel nimmt er mit in den Kauf, was dann aber kommt und zwar auf einem, wie uns scheinen will, ebenso natürlichen Wege als das was vorhergeht, das ist Chrematistik, d. h. die Unnatur selbst. Aus der Wirthschaftslehre des Aristoteles geht hervor, dass er eine gesunde naturgemässe Staatsverfassung nur bei einem Volke anerkennen kann, das wesentlich vom Ackerbau lebt und so überrascht uns denn nicht im Mindesten, hier in ausführlicher Schilderung den ländlichen

Demos der Bauern und Hirten als den Grund- und Urstoff jeder gesunden Staatsordnung bezeichnet zu finden.

Die dem Werth nach beste und zugleich der Zeit nach älteste Demokratie, sagt er, findet dort Statt, wo der Demos von Ackerbau oder Viehzucht lebt. »Die Leute sind zu arm, um für häufige Volksversammlungen Zeit zu haben, des Lebens Nothdurft zwingt sie zu arbeiten, sich um Anderer Angelegenheiten nicht zu kümmern, ihren Erwerb jeder bürgerlichen und amtlichen Thätigkeit vorzuziehen, mit der nicht grosse Einkünfte verknüpft sind. Der grossen Masse geht der Vortheil über alle Ehren. Das erweist sich dadurch, dass sie Tyrannieen in alter Zeit ertragen haben, Oligarchieen noch heute ertragen, wenn man sie nur am Erwerbe nicht hindert und ihr Eigenthum unangetastet lässt; denn dann sind sie, wenn sie nicht reich werden, wenigstens sicher, dass ihnen Nichts abgeht. Haben sie überhaupt Ehrgeiz, so wird ihm dadurch genügt, dass sie an der Wahl und an der Rechenschaftsprüfung der Beamten Theil nehmen; ist doch der Demos in einigen Staaten schon damit zufrieden, dass er bei öffentlichen Berathungen mitthun darf, während ihm das Wahlrecht nur in sehr eingeschränktem Maasse zusteht. Denn auch das ist eine mögliche Gestalt von Demokratie, wie sie einst in Mantinea bestand. In der Demokratie, die wir besprechen, ist es räthlich und durch den Brauch hergebracht, dass an der Wahl der Beamten, an der Prüfung ihres Verhaltens und an der Rechtsprechung Alle Theil haben, während die Wählbarkeit zu den höchsten Aemtern an ein bestimmtes Vermögen geknüpft ist und zwar ein um so grösseres, je wichtiger das Amt ist. Bei solcher Verfassung muss der Staat gedeihen, denn mit dem Willen des Volkes werden die Aemter in den Händen der Besten sein, deren Tüchtigkeit den Neid entwaffnet; die angesehenen Bürger ihrerseits werden eine Ordnung der Dinge lieben, welche sie vor der Herrschaft geringerer Leute schützt und sie werden verfassungstreu ihres Amtes walten, weil sie wissen, dass sie Anderen rechenschaftspflichtig sind. Dies Gefühl von Abhängigkeit, welches Jedem einschärft, dass er denn doch nicht Alles darf, was ihm gutdünkt, ist sehr wohlthätig. Der böse Hang, der im Menschen lebt, wird übermächtig, wenn Einer keinen Richter über sich weiss. So muss im Leben der Staaten das Verhältniss eintreten, das von allen das gesundeste ist: die Regierung wird besorgt von den besten Bürgern, denen Ausschreitungen nicht möglich sind und das Volk lebt frei von jedem Druck«[1]).

1) p. 1318 b. 6 (p. 182. 1) — 1319. 4 (183. 6): — διὰ μὲν γὰρ τὸ μὴ πολλὴν οὐσίαν ἔχειν ἄσχολος ὥστε μὴ πολλάκις ἐκκλησιάζειν· διὰ δὲ τὸ μὴ ἔχειν τἀναγκαῖα πρὸς τοῖς

Der Staat also, dessen Demos aus Bauern, dessen Aristokratie aus grossen Grundbesitzern besteht, gewährt die meisten Bürgschaften einer politischen Ordnung, in der Rechte und Pflichten, Gesetz und Freiheit ebenmässig abgewogen sind. Ein behäbiger Mittelstand, wie ihn Aristoteles oben als das Salz der Erde bezeichnet, wird sich in einer Bauernrepublik am Ehesten bilden und ein starker Mittelstand ist die geeignetste Vorbedingung jener Mischung oligarchischer und demokratischer Einrichtungen, die Aristoteles so sehr am Herzen liegt und die namentlich zu den Eigenthümlichkeiten der »ersten und besten« Gestaltung der Demokratie gehört.

So dürfen wir den Inhalt dieses Kapitels als den Abschluss der Untersuchung betrachten, welche die Auffindung der Grundlagen eines dauerhaften Rechtsstaates zum Zwecke hatte. Die Demokratie, die hier geschildert und empfohlen wird, ist nur um Weniges verschieden von der besten Gestaltung der Oligarchie, die gleich nachher in leichten Umrissen gezeichnet wird. Zwei Merkmale erscheinen dort als Eigenthümlichkeiten einer gesunden Oligarchie: erstens ein doppelter Census, einmal für die geringeren und sodann für die höheren Aemter, zweitens Kriegsdienst der Vornehmen entweder zu Pferde oder in Hoplitenrüstung. Das Letztere versteht sich je nach Gegend und Volksart bei einer ackerbautreibenden Bevölkerung von selbst; das Erstere trifft mit einem wesentlichen Grundsatze auch der patriarchalen Demokratie zusammen. Denn auch in dieser ist das Aufsteigen von niederen zu höheren Aemtern an verschiedene Vermögensstufen geknüpft.

ἔργοις διατρίβουσι καὶ τῶν ἀλλοτρίων οὐκ ἐπιθυμοῦσιν, ἀλλ' ἥδιον τὸ ἐργάζεσθαι τοῦ πολιτεύεσθαι καὶ ἄρχειν, ὅπου ἂν μὴ ᾖ λήμματα μεγάλα ἀπὸ τῶν ἀρχῶν. οἱ γὰρ πολλοὶ μᾶλλον ὀρέγονται τοῦ κέρδους ἢ τῆς τιμῆς. σημεῖον δὲ καὶ γὰρ τὰς ἀρχαίας τυραννίδας ὑπέμενον καὶ τὰς ὀλιγαρχίας ὑπομένουσιν, ἐάν τις αὐτοὺς ἐργάζεσθαι μὴ κωλύῃ μηδ' ἀφαιρῆται μηθέν. ταχέως γὰρ οἳ μὲν πλουτοῦσιν αὐτῶν οἳ δ' οὐκ ἀποροῦσιν. ἔτι δὲ τὸ κυρίους εἶναι τοῦ ἑλέσθαι καὶ εὐθύνειν ἀναπληροῖ τὴν ἔνδειαν, εἴ τι φιλοτιμίας ἔχουσιν, ἐπεὶ παρ' ἐνίοις δήμοις, κἂν μὴ μετέχωσι τῆς αἱρέσεως τῶν ἀρχῶν ἀλλά τινες αἱρετοὶ κατὰ μέρος ἐκ πάντων [ὥσπερ ἐν Μαντινείᾳ] τοῦ δὲ βουλεύεσθαι κύριοι ὦσιν, ἱκανῶς ἔχει τοῖς πολλοῖς. καὶ δεῖ νομίζειν καὶ τοῦτ' εἶναι σχῆμά τι δημοκρατίας, ὥσπερ ἐν Μαντινείᾳ ποτ' ἦν. διὸ δὴ καὶ συμφέρον ἐστὶ τῇ πρότερον ῥηθείσῃ δημοκρατίᾳ καὶ ὑπάρχειν εἴωθεν, αἱρεῖσθαι μὲν τὰς ἀρχὰς καὶ εὐθύνειν καὶ δικάζειν πάντας, ἄρχειν δὲ τὰς μεγίστας αἱρετοὺς [ἢ καὶ ἀπὸ τιμημάτων μὲν μηδεμίαν, ἀλλὰ τοὺς δυναμένους]. ἀνάγκη δὲ πολιτευομένους οὕτω πολιτεύεσθαι καλῶς (αἵ τε γὰρ ἀρχαὶ ἀεὶ διὰ τῶν βελτίστων ἔσονται τοῦ δήμου βουλομένου καὶ τοῖς ἐπιεικέσιν οὐ φθονοῦντος) καὶ τοῖς ἐπιεικέσι καὶ γνωρίμοις ἀρκοῦσαν εἶναι ταύτην τὴν τάξιν· ἄρξονται γὰρ οὐχ ὑπ' ἄλλων χειρόνων καὶ ἄρξουσι δικαίως διὰ τὸ τῶν εὐθυνῶν εἶναι κυρίους ἑτέρους. τὸ γὰρ ἐπανακρέμασθαι καὶ μὴ πᾶν ἐξεῖναι ποιεῖν ὅ τι ἂν δόξῃ, συμφέρον ἐστίν· ἡ γὰρ ἐξουσία τοῦ πράττειν ὅ τι ἂν ἐθέλῃ τις οὐ δύναται φυλάττειν τὸ ἐν ἑκάστῳ τῶν ἀνθρώπων φαῦλον. ὥστε ἀναγκαῖον συμβαίνειν ὅπερ ἐστὶν ὠφελιμώτατον ἐν ταῖς πολιτείαις, ἄρχειν τοὺς ἐπιεικεῖς ἀναμαρτήτους ὄντας, μηδὲν ἐλαττουμένου τοῦ πλήθους.

Die Verpflichtung aber, die den Oligarchen auferlegt wird, den Tüchtigen unter denen, welche den gesetzlichen Vermögenssatz erreichen, nun auch wirklich die Ehrenrechte zuzugestehen, welche damit verbunden sind, weil Alles darauf ankomme, der Zahl der Berechtigten das Uebergewicht über die der Minderberechtigten zu geben [1], besagt nichts weiter als: die Oligarchen sollen handeln wie verständige Demokraten auch. Nur ein Unterschied findet insofern Statt, als in der Demokratie das dreifache Grundrecht der Theilnahme an den Wahlen, an der Rechenschaftsprüfung und der Rechtspflege Allen zuerkannt ist, während in der Oligarchie auch diese nothwendigsten Rechte an einen allerdings nicht hohen Census geknüpft sind. Ein Unterschied freilich, der thatsächlich Nichts besagen will, wenn der ländliche Demos wirklich das Wegbleiben aus den Volksversammlungen als eine seiner ersten Pflichten gegen sich selbst betrachtet. Immerhin ist hier wie im Vorhergehenden das doppelte Bestreben sichtbar, einmal den Mittelstand gegen die Extreme zu stärken, ihn zu heben, wo er schwach ist, ihn zu schaffen, wo er fehlt und sodann das natürliche Vorrecht, welches Vermögen, Bildung, Geschäftstüchtigkeit einer bestimmten Bürgerklasse gewährt nicht bloss vor Erniedrigung, sondern auch, was wichtiger ist, vor Ueberhebung zu bewahren, »denn so schwer es sein mag, zu sagen, was Recht und Gleichheit ist, es ist immer noch leichter, als diejenigen daran zu binden, die stark genug sind, es zu übertreten. Gleichheit und Recht ist das Begehren der Schwachen, die Starken fragen nicht darnach« [2].

Ist nun der Stand der Ackerbautreibenden die Basis jeder dauerhaften Staatsordnung, so ist klar, dass seine Erhaltung bei einem auskömmlichen Grundbesitz eine der wichtigsten Aufgaben der Gesetzgebung bildet. Aristoteles billigt die Gesetze alter Zeit, welche, sei es

1) p. 1320 b. 21 — (187. 16 —): — τὴν μὲν εὔκρατον μάλιστα τῶν ὀλιγαρχιῶν καὶ πρώτην — αὕτη δ' ἐστὶν ἡ σύνεγγυς τῇ καλουμένῃ πολιτείᾳ, ᾗ δεῖ τὰ τιμήματα διαιρεῖν, τὰ μὲν ἐλάττω τὰ δὲ μείζω ποιοῦντας, ἐλάττω μὲν ἀφ' ὧν τῶν ἀναγκαίων μεθέξουσιν ἀρχῶν, μείζω δ' ἀφ' ὧν τῶν κυριωτέρων· τῷ δὲ κτωμένῳ τὸ τίμημα μετέχειν ἐξεῖναι τῆς πολιτείας, τοσοῦτον εἰσαγομένου τοῦ δήμου πλῆθος διὰ τοῦ τιμήματος, μεθ' οὗ κρείττονες ἔσονται τῶν μὴ μετεχόντων. ἀεὶ δὲ δεῖ παραλαμβάνειν ἐκ τοῦ βελτίονος δήμου τοὺς κοινωνούς. p. 1321. 8 — (188. 10 —): ὅπου μὲν συμβέβηκε τὴν χώραν ἱππάσιμον, ἐνταῦθα μὲν εὐφυῶς ἔχει κατασκευάζειν τὴν ὀλιγαρχίαν ἰσχυράν — ὅπου δ' ὁπλῖτιν, τὴν ἐχομένην ὀλιγαρχίαν.

2) p. 1318 b. 3 — (181. 28 —): ἀλλὰ περὶ μὲν τοῦ ἴσου καὶ τοῦ δικαίου, κἂν ᾖ πάνυ χαλεπὸν εὑρεῖν τὴν ἀλήθειαν περὶ αὐτῶν, ὅμως ῥᾷον τυχεῖν ἢ συμπεῖσαι τοὺς δυναμένους πλεονεκτεῖν· ἀεὶ γὰρ ζητοῦσι τὸ ἴσον καὶ τὸ δίκαιον οἱ ἥττους, οἱ δὲ κρατοῦντες οὐδὲν φροντίζουσιν.

überhaupt, sei es in einem bestimmten Umkreis von der Stadt den Erwerb von Grundbesitz über ein gewisses Maass hinaus verbieten. Wichtiger aber müssen für ihn offenbar die Gesetze sein, welche die Veräusserung oder Verpfändung alter Vermögensloose untersagen [1]; denn die Enteignung angesessener Familien ist augenscheinlich gefahrvoller als das Reichwerden von wenig oder gar nicht Bemittelten. Je grösseren Werth er aber auf die Sesshaftigkeit legt, welche einem ackerbauenden Demos eigen ist, desto weniger erwarten wir, dass er eine Hirtenbevölkerung [2], die bloss Viehzucht treibt, als die nächst beste Volksgattung bezeichnen werde. Er thut es, verleitet durch einen Irrthum, den wir oben schon kennen gelernt haben [3]. Was er über die körperliche Kernhaftigkeit, die Abhärtung solchen Menschenschlages sagt, ist vollkommen richtig und spricht für einen ausgezeichneten Heerbann. Die conservative Gesinnung aber, auf die ihm hier Alles ankommt, hat mit dem Heerdentreiben und Uebernachten unter freiem Himmel an sich schlechterdings gar Nichts zu schaffen. Was den Banausen, den Krämer und Tagelöhner in Aristoteles' Augen zu einem untüchtigen Bürger macht, kommt doch zum guten Theil von der Unsicherheit ihres Eigenthums, der Ungewissheit ihrer Lebensstellung her und dieser Umstand trifft auch bei einer Hirtenbevölkerung zu, wenn sie nicht zugleich Ackerbau treibt und dadurch ihr unstetes Wanderleben mit einem sesshaften Dasein vertauscht.

Halten wir fest: ein gesunder Demos lebt von Ackerbau und Viehzucht und nur, wo dies Element in überwiegender Stärke vorhanden ist, ist die nothwendige Verschmelzung der guten Seiten von Oligarchie und Demokratie möglich. Wo andere Elemente sich ansetzen, wo der Masse des Landvolkes ein städtischer Demos von Handwerkern, Krämern und Tagelöhnern zur Seite tritt, muss, so lange es irgend angeht, im ersteren ein conservatives Gegengewicht gegen die lockeren Neigungen des letzteren gesucht werden: man darf z. B. keine Volksversammlung zulassen, wo nicht beide Theile zusammen sind, um einen durch den anderen im Zaume zu halten [4].

Wo dies Gegengewicht durch einen übermässig angewachsenen Stadtpöbel überwuchert wird und die Gesetzgebung in die Hände

1) p. 1319. 8—20 (183. 9—18). Vgl. mit den Vorschlägen über Vererbung, p. 1309. 24— (213. 22—).

2) p. 1319. 20— (183. 22—): ὅπου νομεῖς εἰσι καὶ ζῶσιν ἀπὸ βοσκημάτων.

3) S. S. 82 ff.

4) p. 1319. 37 (184. 7): — μὴ ποιεῖν ἐκκλησίας ἄνευ τοῦ κατὰ τὴν χώραν πλήθους.

zügelloser Demagogen geräth, da tritt die vielköpfige Tyrannis der äussersten Volksherrschaft ein, die wir bereits kennen gelernt haben und die hier noch einmal in mehreren ihrer auffallendsten Unarten berührt wird.

Aristoteles täuscht sich darüber nicht, dass nur Staaten von kleinem Umfang sich auf der Stufe festhalten lassen, die ihm als die einzig naturgemässe erscheint. Mit dem Anwachsen der Bevölkerung, der Vervielfältigung der Erwerbszweige, dem Aufkommen von Handel und Verkehr zu Wasser und zu Lande treten ganz neue Bedingungen auch des politischen Lebens auf, die der Philosoph beklagen mag, denen er aber gerecht werden muss, soll der Staat nicht gänzlich seiner Leitung entwachsen. Eine schlechthin gute Verfassung ist unter solchen Umständen nicht mehr möglich; so gilt es denn, die den Verhältnissen nach mindest schlechte zu finden und das gelingt nur der aufmerksamsten und sorgfältigsten Pflege. »Gesunde Körper und wohlgebaute, gut bemannte Fahrzeuge halten mehr als einen Sturm aus, ohne zu Grunde zu gehen, kränkliche Körper aber und lecke Schiffe mit schlechtem Volk vertragen auch nicht den kleinsten Stoss; so bedürfen die schlechtesten Verfassungen auch der wachsamsten Pflege«[1].

In volkreichen Städten, die Handel treiben, Kriege führen und Seemacht haben, ist der Demos ein anderer als in ländlich sittlichen Bauernrepubliken, folglich muss auch die Demokratie, die dort allein möglich ist, einen völlig anderen Charakter haben. Es ist schlimm, dass es in solchen Gemeinwesen so viel müssiges Volk gibt, das auf dem Markte umherlungert und jedem Schreier von der Gasse nachläuft[2]; will man aber verhüten, dass diese Tagediebe allein herrschen, so muss man auch die übrige Bürgerschaft zur Erfüllung ihrer Pflichten fähig machen, dazu gibt es kein anderes Mittel, als den Gerichts- und Versammlungssold für Alle, die ihn nicht entbehren können. Am Besten wird er aus Staatsmitteln bestritten, wo diese nicht zureichen, müssen ihn die Reichen bezahlen, dann aber ist die Zahl der Versammlungen und Gerichtssitzungen möglichst einzuschränken und ebenso von anderweitigen Ehrenleistungen abzusehen; sonst wird die

1) p. 1320b. 33 — 187. 28 —) : ὥσπερ γὰρ τὰ μὲν σώματα εὖ διακείμενα πρὸς ὑγίειαν καὶ πλοῖα τὰ πρὸς ναυτιλίαν καλῶς ἔχοντα τοῖς πλωτῆρσιν ἐπιδέχεται πλείους ἁμαρτίας ὥστε μὴ φθείρεσθαι δι' αὐτάς, τὰ δὲ νοσερῶς ἔχοντα τῶν σωμάτων καὶ τὰ τῶν πλοίων ἐκλελυμένα καὶ πλωτήρων τετυχηκότα φαύλων οὐδὲ τὰς μικρὰς δύναται φέρειν ἁμαρτίας. οὕτω καὶ τῶν πολιτειῶν αἱ χείρισται πλείστης δέονται φυλακῆς.

2) p. 1319. 28 (183. 30) : — τό τε τῶν βαναύσων καὶ τῶν ἀγοραίων ἀνθρώπων καὶ τὸ θητικόν. ἔτι δὲ διὰ τὸ περὶ τὴν ἀγορὰν καὶ τὸ ἄστυ κυλίεσθαι πᾶν τὸ τοιοῦτον γένος ὡς εἰπεῖν ῥᾳδίως ἐκκλησιάζει.

Last zu gross. Wo ein solcher Demos ist, da sind auch die Demagogen bei der Hand mit ihren Anklagen gegen vornehme und reiche Bürger, ihrem Dringen auf Spenden und Geldvertheilungen. Dem Unfug muss vorgebeugt werden, indem man auf frivole ungerechtfertigte Anklagen schwere Strafen setzt, Vermögen und Strafgelder von Verurtheilten nicht unter den Demos vertheilt, sondern dem Staatsschatze einverleibt, Ueberschüsse der Staatseinkünfte nicht in Gestalt von Almosenspenden verschleudert, mit denen man gerade so viel erreicht, wie wenn man in ein Fass ohne Boden schüttet, sondern ansammelt, bis man mit erheblichen Gaben dem Einen den Erwerb eines Grundstücks, dem Anderen den Anfang eines Geschäftes ermöglicht[1]. Lauter weise, wohlgemeinte Vorschläge, mit denen Aristoteles, nach seiner Ansicht, wunde Stellen des attischen Staatslebens seiner Tage berührt. Dies letztere schwebt ihm immer vor, wenn er dem patriarchalen hellenischen Staat den modernen entgegenstellt. Mit tiefer Abneigung sieht er den grossen Haufen dieser mächtigen Stadt schalten und walten gleich einem machtvollkommenen Monarchen; den Schäden dieser Verfassung schaut er wie Wenige auf den Grund und unermüdlich ist er im Aufsuchen von Mitteln, sie einzudämmen und womöglich ganz zu heilen. Aber die Idee dieses Staates hat auch ihn erobert. Ist einmal die Rückkehr zur Einfalt des Naturlebens von Bauern und Hirten nicht mehr möglich, so bleibt Nichts übrig, als den Staatsdienst im Rath, in Volksversammlung und Heliäa zu besolden und damit ist der grosse Schritt zum unerlässlichsten Grundsatz der reinen Volksherrschaft gethan. Entweder Verzicht auf Freiheit und Gleichheit, d. h. auf das Wesen des hellenischen Rechtsstaates und Ueberantwortung des Gemeinwesens an die Willkürherrschaft gewaltthätiger Oligarchen, oder Anstellung des gesammten Bürgerthums als Gesetzgeber und Richter, Berufung der Reichen zur Uebernahme der Ehrenämter, Entschädigung der Armen für den Dienst ihrer Ueberwachung. Das war die einzige Wahl, die hier getroffen werden konnte; ein drittes gab es nicht. War das einmal zugestanden, so konnte auch der Gegner nicht leugnen, dass der athenische Geist sich in seinem Staat einen Körper gebaut hatte, der in Hellas seines Gleichen nicht fand. Mit all seinen Schäden, mit all seinen Gebrechen war und blieb er der einzige, in dem die Staatsidee der Hellenen zum vollendetsten Ausdruck gekommen war,

1) p. 1320. 1—40 (185. 20—186. 28): — ὁ τετρημένος γάρ ἐστι πίθος ἡ τοιαύτη βοήθεια τοῖς ἀπόροις — ἀθροίζειν ὅσον εἰς γηδίου κτῆσιν. εἰ δὲ μή, πρὸς ἀφορμὴν ἐμπορίας καὶ γεωργίας. vgl. Isocr. Areop. p. 146. §. 32.

eine Schöpfung ohne Vorbild und ohne Nachbild, wie alles Menschenwerk dem Gesetze der Vergänglichkeit unterworfen und eben jetzt in einen tragischen Kampf verwickelt mit einem neuen übermächtigen Staatsprincip: immerhin das Gemeinwesen, in dem Herz und Seele des Hellenenstammes wohnte, mit dessen Macht und Freiheit auch das Nationalleben von Hellas erlosch. Aristoteles hat diesen Staat, seine Geschichte und seine Organe erforscht, beobachtet, beschrieben wie keiner vor ihm. Das Studium, das er ihm widmete, war die einzige Huldigung, die er ihm freiwillig darbrachte; kein Wort der Anerkennung, der Zustimmung ist ihm je diesem Staat gegenüber entschlüpft; aber unwillkürlich huldigt er ihm überall, denn es ist der einzige, an dessen sichtbarem Leben sich seine eigene Anschauung vom Staat bilden konnte und gebildet hat. Mit seinen aristokratischen Neigungen kam er sich in diesem Gemeinwesen vor wie ein Arzt, der am Krankenbette steht; aber dieser Kranke legte sein ganzes Innenleben bloss, machte offenbar, was kein Gesunder offenbart und der Inhalt dieser Offenbarung war die Idee des hellenischen Staates selbst. Wo immer er das Wesen des bürgerlichen Rechtsstaates entwickelt, gibt er Anschauungen wieder, die nur in Athen zu vollem Leben gekommen waren und da er am Schluss dieser Betrachtung seinen Hörern ein Bild geben will von dem Aemtergerippe, das ein demokratischer Grossstaat nöthig hat, führt er lauter alte Bekannte aus der athenischen Verwaltung auf. Der Stolz des Aristoteles war's, dass er sagen konnte: »Die Dinge selbst sind meine Lehrmeister gewesen, und die haben zu lügen nicht gelernt«[1]. Wohlan, die »Dinge«, welche lehrten, was der Staat der Hellenen sei, waren sichtbar und greifbar in Athen. Hier lag das grosse Buch der Erfahrung aufgeschlagen, die Aristoteles als seine einzige Lehrmeisterin anerkannte.

1S.) Bd. I. S. 23.

IV.

Die Monarchie: Königthum und Tyrannis.

König Philipp als Schirmherr des Bürgerfriedens und des Mittelstandes in Hellas. — Alexander der Grosse. Das Königthum und seine Abwege. — Die Tyrannis und ihre Umkehr zum Königthum.

§. 1.

König Philipp als Schirmherr des Bürgerfriedens und des Mittelstandes in Hellas.

»Ich habe es immer gesagt, die Demokratie taugt Nichts, um über Andere zu herrschen«. So lässt Thukydides den Demagogen Kleon sagen, da er den Demos anklagt wegen seiner Milde gegen den Verrath treuloser Bundesgenossen [1]). Das Wort, das der grobe Gerber im Jahre 427 im Unmuth hingeworfen, enthielt mehr Wahrheit, als zu einer Zeit einleuchten mochte, da dieser Demos von Athen sich noch im Besitze rüstigster Vollkraft fühlte. Die Zeit sollte kommen, wo den besten Patrioten das Herz brach ob der Erkenntniss, dass dem wirklich so sei.

Der Ausgang des peloponnesischen Krieges hatte Nichts bewiesen gegen die politische Lebenskraft der Demokratie; denn sie überstand die fürchterlichste aller Katastrophen und richtete sich von Neuem als eine Grossmacht auf. Noch weniger hatte er ihre nationale Sendung widerlegt; denn die Dekarchieen Lysanders hatten Hellas zur Verzweiflung gebracht, der antalkidische Friede seine Ehre und seine Unabhängigkeit an die Barbaren verrathen und das neue athenische Bundesreich von 378 war nicht das Werk attischen Ehrgeizes und attischer Waffen, sondern entsprang einer freiwilligen Bewegung, in der treue und untreue Bundesgenossen von ehedem mit alten Erbfeinden Athens im eigenen Interesse wetteifernd zusammenwirkten. Aber dies Bundes-

1) III, 37: πολλάκις μὲν ἤδη ἔγωγε καὶ ἄλλοτε ἔγνων δημοκρατίαν ὅτι ἀδύνατόν ἐστιν ἑτέρων ἄρχειν, μάλιστα δ' ἐν τῇ νῦν ὑμετέρᾳ περὶ Μυτιληναίων μεταμελείᾳ.

reich ist zu Grunde gegangen an dem Unvermögen der athenischen Demokratie, sich gegen Abfall im Innern und Ueberfall von Aussen militärisch zu behaupten. Die Ueberlegenheit des Königs Philipp bestand einmal in jener Einheit von Willen und That, welche nur in der Monarchie möglich ist und von diesem Monarchen mit wahrer Meisterschaft gehandhabt ward und sodann in der Kraft eines nationalen Heerbannes, der den Krieg gleichzeitig als Lebensberuf und als Kunst betrieb. Kraft und Wille, um die eigene Unabhängigkeit zu kämpfen, war in dem Demos nicht erstorben, der bei Chäronea, vor Lamia und bei Krannon heldenmüthig stritt. Aber ein Reich zu behaupten gegen eine militärische Monarchie war einem Staatswesen nicht gegeben, dessen Regierung und Verwaltung durch Parteien zerrissen, dessen Kriegführung und Diplomatie durch Demagogen beherrscht ward, dessen Flotte niemals schlagfertig war, dessen Feldherren Bundesgenossen brandschatzen mussten, um ihre Söldner zu bezahlen, in dessen innerem und äusserem Leben schliesslich kein Mensch mehr wusste, wer eigentlich zu befehlen und wer zu gehorchen habe.

Die Krisis, die sich im Herbst 338 auf dem Schlachtfeld von Chäronea entlud, war von lange her vorbereitet. Die Ereignisse des Sommers 357 kann man als den Beginn ihrer Einleitung betrachten; sie zeigen in einem überaus charakteristischen Bilde die Elemente des Verhängnisses, dem das Athen des Demosthenes erlegen ist. In einer schlechthin unbegreiflichen Verblendung gibt der Demos die hilfeflehenden Amphipoliten dem König Philipp preis, denn dieser verspricht, die Stadt für die Athener zu erobern. Nach Erstürmung der Stadt sehen die Athener ein, dass sie geprellt sind und Chares, der mit seiner Flotte im Hellespont steht, wird beauftragt, den König Philipp zur Herausgabe seines Raubes zu zwingen. Dem aber fehlt es an Geld, um seine Söldner zu bezahlen; was er bei minder mächtigen Verbündeten straflos so oft gethan, versucht er bei dem mächtigen Chios, sein Angriff auf diese Insel entzündet den Sonderbundskrieg und dieser offenbart und besiegelt die ganze Ohnmacht des Staates, dem eben ein Feind von nie erlebter Furchtbarkeit erstanden ist[1]. Die Politik daheim gelenkt durch Kopflosigkeit und Verblendung, die Kriegführung draussen gelähmt durch zuchtlose Söldner, die eine Geissel sind für Freund und Feind, aber keine Waffe für Sieg

1) So habe ich das Dunkel, das über dem Anfang des Sonderbundskrieges liegt, aufzuhellen versucht in meiner Schrift: Isokrates und Athen, 1862 (S. 81 ff. und S. 135 ff.), vgl. Curtius, Griech. Gesch. III, 467, der im Wesentlichen zustimmt.

und Herrschaft: das ist das Bild, das Athen darbietet in der Zeit, da es eintritt in seinen letzten Kampf.

Die Fäulniss des attischen Kriegswesens hat Niemand schärfer durchschaut als Demosthenes. Das Unheil der Söldnerei hat er in den grellsten Farben gemalt und herzergreifend die Rückkehr zum persönlichen Waffendienst gefordert. Der tragische Irrthum seines Lebens bestand darin, dass er glaubte durch Volksbeschlüsse Uebel heilen zu können, die in der Natur der Menschen und der Dinge lagen, dass er wähnte, aus der Begeisterung, die er seinen Mitbürgern einhauchte, eine Macht schaffen zu können, die Reich und Herrschaft zusammenhielt, während kein Kraftaufwand zu gross war, um nur die Unabhängigkeit zu retten, dass er übersah, was im Kriege monarchische Einheit bedeutet gegenüber einer Freiheit, die nur auf Augenblicke die Mannszucht der Nothwehr erträgt.

Schon vor dem Tage von Chäronea war die politische und militärische Ueberlegenheit des makedonischen Königthums zweifellos für Jeden, der die Elemente der Macht unbefangen zu wägen wusste. Den Kreisen, in denen seit mehr als einem Menschenalter die Versöhnung der Hellenen zum Kampf gegen die Barbaren gepredigt ward, erschien König Philipp seit lange als der bewaffnete Träger einer grossen nationalen Sendung, deren Erfüllung er mit jedem Siege über widerspenstige Hellenen näher kam. Den abergläubischen Schrecken, mit dem man früher die Namen Tyrannis, Königthum, in den Mund nahm, kannte man hier nicht mehr; wo ein Nikokles und Euagoras Verehrer fand, musste einem Philipp begeisterte Huldigung entgegenkommen. Beugten sich die Einen zähneknirschend vor der Uebermacht, so jubelten die Anderen über den Sieg der gerechten Sache. Mit der Sage, Isokrates sei aus Schmerz über die Niederlage von Chäronea freiwillig Hungers gestorben, steht der Brief in grellem Widerspruch, den er an Philipp geschrieben hat und der in deutlichen Worten die Entscheidung als geschehen voraussetzt. »Vor dem«, heisst es da, »rieth ich dir, zwischen Athenern und Lakedämoniern, Thebäern und Argeiern Frieden zu stiften, die Einigung der übrigen werde sich dann von selber machen. Jetzt ist die Lage anders, der Ueberredung bedarf es nicht mehr. Der Kampf, der geschehen ist, hat Alle zur Einsicht gebracht, jetzt müssen sie thun wollen, was sie als deinen Willen vermuthen, sie müssen begreifen, dass sie ihrer Tollheit und ihrer Zwietracht abzusagen und den Krieg nach Asien zu tragen haben. So erwirb dir denn den unsterblichen Ruhm, der deiner wartet. Mach die Barbaren zu Heloten der Hellenen, mach den, den sie den grossen König

nennen, zu deinem Knecht. Leichter wird dir das gelingen als Alles, was du bis hierher erreicht und übrig wird dir Nichts mehr bleiben, als zum Gott zu werden. Ich aber preise mich glücklich um des hohen Alters willen, das mir gestattet hat, was ich als Jüngling gedacht und als Mann ausgesprochen habe, jetzt durch deine Thaten theils erfüllt, theils der Erfüllung nahe zu sehen«[1]).

Die Echtheit dieses Schreibens ist nicht zweifelhafter als die aller übrigen, die uns unter Isokrates' Namen überliefert sind. An der Echtheit des Gesinnungsausdruckes, der darin niedergelegt ist, scheint mir ein Zweifel nicht gestattet. Denn es ist schlechterdings nicht abzusehen, wesshalb die Begeisterung, mit der Isokrates in der Rede an Philipp diesen als »Einiger« seines Vaterlandes feiert, gerade in Folge der Schlacht erloschen sein sollte, welche das letzte Hemmniss dieser Einigung aus dem Wege räumte, wesshalb die Männer der Kriegspartei, die er dort »Verleumder«, »Tollköpfe«, »Schwindler« nennt[2]), ihm nun plötzlich als Retter des Vaterlandes sollten erschienen sein, nachdem jene heilsame Entkräftung aller Geister und Mittel des Widerstandes sich vollendet hatte[3]), die er früher als durchaus nothwendig bezeichnet hatte.

Wohl hatten zu Philipps Erfolgen Arglist und Gewalt, Lüge und Bestechung mit einer bisher nie gesehenen Planmässigkeit zusammengewirkt, aber das waren Künste, in denen die Hellenen ihrerseits es bisher Allen zuvorgethan, in denen sie jetzt zu ihrem Schrecken einen dem Meister selbst überlegenen Schüler kennen lernten. Das Recht der Stärkeren hat auch Demosthenes als das einzige anerkannt, das zwischen Staaten und Völkern gelte[4]); es konnte dadurch

1) Im zweiten Brief an Philipp p. 412: — νῦν δὲ συμβέβηκε μηκέτι δεῖν πείθειν· διὰ γὰρ τὸν ἀγῶνα τὸν γεγενημένον ἠναγκασμένοι πάντες εἰσὶν εὖ φρονεῖν καὶ τούτων ἐπιθυμεῖν ὧν ὑπονοοῦσί σε βούλεσθαι πράττειν καὶ λέγειν ὡς παυσαμένους τῆς μανίας καὶ πλεονεξίας, ἣν ἐποιοῦντο πρὸς ἀλλήλους, εἰς τὴν Ἀσίαν τὸν πόλεμον ἐξενεγκεῖν. — ἡγοῦ δὲ τοθ' ἕξειν, ἀνυπέρβλητον αὐτὴν καὶ τῶν σοὶ πεπραγμένων ἀξίαν, ὅταν τοὺς μὲν βαρβάρους ἀναγκάσῃς εἱλωτεύειν τοῖς Ἕλλησι, — τὸν δὲ βασιλέα τὸν νῦν μέγαν προσαγορευόμενον ποιήσῃς τοῦτο πράττειν ὅτι ἂν σὺ προστάττῃς. — οὐδὲν γὰρ ἔσται λοιπὸν ἔτι πλὴν θεὸν γενέσθαι. χάριν δ' ἔχω τῷ γήρᾳ ταύτην μόνην, ὅτι προήγαγεν εἰς τοῦτό μου τὸν βίον, ὥσθ' ἃ νέος ὢν διενοούμην καὶ γράφειν ἐπεχείρουν ἔν τε τῷ πανηγυρικῷ λόγῳ καὶ τῷ πρὸς σὲ πεμφθέντι, ταῦτα νῦν τὰ μὲν ἤδη γιγνόμενα διὰ τῶν σῶν ἐφορῶ πράξεων τὰ δ' ἐλπίζω γενήσεσθαι, vgl. Bd. I, S. 20. Anm.

2) Phil. §. 73. 75. 81: διαβάλλοντες, — φλυαροῦντες.

3) ib. §. 40: οἶδα γὰρ ἁπάσας ὡμαλισμένας ὑπὸ τῶν συμφορῶν.

4) Demosth. pro Rhod. lib. §. 29: τῶν μὲν γὰρ ἰδίων δικαίων τῶν ἐν ταῖς πολιτείαις οἱ νόμοι κοινὴν τὴν μετουσίαν ἔδοσαν καὶ ἴσην καὶ τοῖς ἀσθενέσι καὶ τοῖς ἰσχυροῖς· τῶν δ' ἑλληνικῶν δικαίων οἱ κρατοῦντες ὁρισταὶ τοῖς ἥττοσι γίγνονται.

nicht hinfällig werden, dass es gegen die Athener entschied, nachdem, wie der geniale Lästerer Demades sich ausdrückte, »die Seeheldin von ehedem zu einem alten Weib geworden war, das in Holzschlappen herumschlotterte und gierig sein Süppchen schlürfte«[1]. Die Persönlichkeit Philipps war auch nicht dazu angethan, gebildete Athener mit seinen Siegen auszusöhnen. Grau in Grau hat uns der Schüler des Isokrates, Theopompos, diesen Charakter gemalt: seinen Hang zu Trunk und Ausschweifung, seine Verhöhnung von Treu und Glauben, von Recht und edler Menschensitte, seinen Umgang mit feilen Schmeichlern und Schmarotzern. Aber derselbe Mann macht denselben König zum Helden eines grossen Geschichtswerkes, weil er, wie uns Polybios mit Staunen meldet, der Ansicht ist, »Alles in Allem habe Europa nie einen Mann getragen, gleich dem Sohne des Amyntas«[2]. In diesem Barbaren mit dem Firniss hellenischer Bildung lebten dämonische Anlagen und trotz seiner Laster selbst ein gewisser idealer Schwung. Es ist, wie wenn mit dem Sieg von Chäronea bei König Philipp jene »Krisis der Erhebung« zum Durchbruch gekommen wäre, von der Mirabeau sagt, dass sie einen begabten Menschen läutere von den Schlacken, die ihm angehaftet, ihn ausstatte mit Tugenden und Kräften, die er bisher nicht besessen.

Eine Ueberlieferung voll tiefer psychologischer Wahrheit verdichtet diesen Umschwung in einem drastischen Bilde, das vielleicht auch aus Theopomp herrührt. Nach dem Kampf kommt König Philipp mit dem Haufen seiner gleich ihm trunkenen Genossen unter Flötenklang und Saitenspiel über das Schlachtfeld dahergetanzt, der lärmende Aufzug geht mitten durch die Gefangenen hindurch, übermüthige Schimpfreden verhöhnen ihr Unglück. Da trifft den König ein Wort, das ihn aufweckt aus seinem Rausch. Der Redner Demades hat den Muth,

1) πόλιν οὐ τὴν ἐπὶ προγόνων τὴν ναύμαχον ἀλλὰ γραῦν σανδάλια ὑποδεδεμένην καὶ πτισάνην ῥοφῶσαν. Demetr.: περὶ ἑρμηνείας §. 282. 286. Baiter. Sauppe. Oratt. att. II, 315.

2) Polyb. VIII, 11: Μάλιστα δ' ἄν τις ἐπιτιμήσειε περὶ τοῦτο τὸ μέρος Θεοπόμπῳ· ὅς γ' ἐν ἀρχῇ τῆς περὶ Φιλίππου συντάξεως δι' αὐτὸ μάλιστα παρορμηθῆναι φήσας πρὸς τὴν ἐπιβολὴν τῆς πραγματείας, διὰ τὸ μηδέποτε τὴν Εὐρώπην ἐνηνοχέναι τοιοῦτον ἄνδρα τὸ παράπαν, οἷον τὸν Ἀμύντου Φίλιππον· μετὰ ταῦτα παρὰ πόδας, ἔν τε τῷ προοιμίῳ καὶ παρ' ὅλην δὲ τὴν ἱστορίαν, ἀκρατέστατον μὲν αὐτὸν ἀποδείκνυσι πρὸς γυναῖκας, ὥστε καὶ τὸν ἴδιον οἶκον ἐσφαλκέναι τὸ καθ' αὐτὸν διὰ τὴν πρὸς τοῦτο τὸ μέρος ὁρμὴν καὶ προστασίαν· ἀδικώτατον δὲ καὶ πολυπραγμονέστατον περὶ τὰς τῶν φίλων καὶ συμμάχων κατασκευάς· πλείστας δὲ πόλεις ἐξηνδραποδισμένον καὶ πεπραξικοπηκότα μετὰ δόλου καὶ βίας· ἐκπαθῆ δὲ γεγονότα καὶ πρὸς τὰς ἀκρατοποσίας, ὥστε καὶ μεθ' ἡμέραν πλεονάκις μεθύοντα καταφανῆ γενέσθαι τοῖς φίλοις. cf. Müller F. H. G. I. N. 27. 136. 178. 179. 182. 249. 262. 288. Riese in Jahns Jahrbb. 1870. Bd. 101. S. 619.

ihm zuzurufen: »die Rolle des Agamemnon, o König, hat dir das Schicksal zuertheilt und du schämst dich nicht, den Thersites zu spielen?« Der König ist wie ins Herz getroffen, auf der Stelle wirft er die Kränze von sich, lässt den lärmenden Hohn verstummen, den freimüthigen Sprecher vortreten und schenkt ihm voll Bewunderung mit der Freiheit sein Vertrauen [1]). Demades vermittelte den Athenern einen Frieden, wie er noch keinem in solchem Kampf Besiegten gewährt worden ist. Die Hegemonie der Athener war längst dahin; mehr als der Rest auswärtiger Besitzungen, der ihm auch jetzt verblieb, konnte für ein gesichertes Eigenthum doch nicht gelten. Die Unabhängigkeit aber, die ihm verbürgt ward, war eine vollständige und die Grossmuth, mit der Philipp die Gefangenen ohne Lösegeld freiliess, die Gebeine der Erschlagenen an die trauernden Familien zur Bestattung übergab, rührte der Bürgerschaft das Herz [2]). Sein Zug nach der Peloponnes war ein Triumphzug. Megara und Korinth, Epidauros und Troezen eilten, Frieden mit ihm zu machen, in Argolis, Arkadien und Messenien fand er jubelnden Empfang; starke peloponnesische Heerhaufen begleiteten ihn gen Sparta, das allein Unterwerfung und Bündniss zu weigern wagte. Wie war der einst waffenstolze, sieg- und herrschaftgewohnte Hoplitenstaat heruntergekommen! Eine Thatsache malt seinen ganzen unbeschreiblichen Verfall. Am Schlachttage von Chäronea focht der König Archidamos, im Sold der Tarentiner gegen die Messapier und endete gleich seinem Vater Agesilaos als Reisläufer in der Fremde. Das Königthum der Herakliden war zum heimathlosen Landsknechtdienst verwildert, in derselben Zeit, da über die Geschicke von Hellas zum letzten Mal die Würfel fielen. Aristoteles hatte Recht, um solch ein Ende zu nehmen, verlohnte sich's nicht, den Krieg zum einzigen Lebenszweck eines ganzen Volkes zu machen; das wäre wohlfeiler zu haben gewesen. Von der alten Grösse waren nur trotzige

1) Diod. XVI, 37: λέγουσι δέ τινες ὅτι καὶ παρὰ τὸν πότον πολὺν ἐμφορησάμενος ἄκρατον καὶ μετὰ τῶν φίλων τὸν ἐπινίκιον ἄγων κῶμον, διὰ μέσων τῶν αἰχμαλώτων ἐβάδιζεν, ὑβρίζων διὰ λόγων τὰς τῶν ἀκληρούντων δυστυχίας. Δημάδην δὲ τὸν ῥήτορα κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἐν τοῖς αἰχμαλώτοις ὄντα χρήσασθαι παῤῥησίᾳ καὶ λόγον ἀποφθέγξασθαι δυνάμενον ἀναστεῖλαι τὴν τοῦ βασιλέως ἀσέλγειαν. Φασὶ γὰρ εἰπεῖν αὐτόν, Βασιλεῦ, τῆς τύχης σοι περιθείσης πρόσωπον Ἀγαμέμνονος, αὐτὸς οὐκ αἰσχύνῃ πράττων ἔργα Θερσίτου; τὸν δὲ Φίλιππον, τῇ τῆς ἐπιπλήξεως εὐστοχίᾳ κινηθέντα, τοσοῦτο μεταβαλεῖν τὴν ὅλην διάθεσιν, ὥστε τοὺς μὲν στεφάνους ἀποῤῥῖψαι, τὰ δὲ συνακολουθοῦντα κατὰ τὸν κῶμον σύμβολα τῆς ὕβρεως ἀποτρίψασθαι τὸν δ' ἄνδρα τὸν χρησάμενον τῇ παῤῥησίᾳ θαυμάσαι καὶ τῆς αἰχμαλωσίας ἀπολύσαντα πρὸς ἑαυτὸν ἀναλαβεῖν ἐντίμως. Τέλος δ' ὑπὸ τοῦ Δημάδου καθομιληθέντα ταῖς Ἀττικαῖς χάρισι πάντας ἀπολῦσαι τοὺς αἰχμαλώτους ἄνευ λύτρων etc.

2) Schäfer, Demosthenes III, 24 ff.

Worte und dünkelhafte Ansprüche übrig geblieben. Sie halfen Nichts gegen die feindlichen Schaaren, die sengend und brennend das Eurotasthal bis nach Gythion hin durchzogen. Das Ende war doch ein demüthigender, verlustvoller Friede, in dem nur der Anschluss an den neuen Hellenenbund und die Heeresfolge gegen die Perser abgewehrt ward[1].

In Korinth wurde dann die denkwürdige Tagsatzung gehalten, die aus allen Theilen von Hellas beschickt ein panhellenisches Bündniss unter der Schirmherrschaft der makedonischen Monarchie aufrichtete und gleichzeitig den bestehenden Verfassungen die Bürgschaft eines mächtigen Schutzes gegen Umsturz und Empörung gab. Während der Vertrag von Korinth dem Sieger von Chäronea die Heeresfolge der Hellenen für den heiligen Krieg gegen die Barbaren sicherstellte, gab er den Besiegten und Verbündeten ein neues Staatengrundgesetz. Ich glaube wahrscheinlich machen zu können, dass Aristoteles in diesem eine epochemachende That erblickt hat und desshalb muss uns sein Inhalt hier näher beschäftigen[2]. Wir kennen ihn aus einer Rede, die als die siebzehnte unter denen des Demosthenes auf uns gekommen ist. Sie führt den Titel »über die Verträge mit Alexander« und gibt uns über die Bestimmungen des Vertrages mit Philipp aus dem Jahr 338 authentischen Aufschluss, weil dieser durch Alexander auf der Tagsatzung von 336 lediglich widerholt und neu bestätigt worden ist.

Die Bestimmungen dieses Vertrages lauten:

»Die Hellenen sind frei und selbständig, Befehlshaber von Hellas mit unumschränkter Vollmacht zu Wasser und zu Lande, ist König Philipp, ihm leisten die Hellenen Heeresfolge gegen die Perser, um zu rächen Alles, was diese den Hellenen angethan«[3].

Selbständigkeit und Heeresfolge unter fremdem Befehl waren für das politische Empfinden des alten Hellas Gegensätze, die sich ausschlossen; jetzt fangen sie an, sich zu versöhnen. Selbstverwaltung nach eigenen Gesetzen, Selbstregierung unter gewählten Beamten und Körperschaften verträgt sich sehr wohl mit Anerkennung einer rein militärischen Oberleitung. Auch für die ehemaligen Grossmächte in

1) ib. S. 39—44.

2) Hergestellt bei Böhnecke, Forschungen auf dem Gebiete der attischen Redner. Berlin, 1843. I, 622 ff.

3) Ἐλευθέρους εἶναι καὶ αὐτονόμους τοὺς Ἕλληνας, στρατηγὸν δὲ αὐτοκράτορα τῆς Ἑλλάδος εἶναι τὸν Ἀλέξανδρον (Φίλιππον) κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν καὶ συστρατεύειν ἐπὶ τοὺς Πέρσας ὑπὲρ ὧν εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐξήμαρτον.

Hellas war die Zeit gekommen, wo sie lernen mussten, dass Freiheit nach Innen und Herrschaft nach Aussen grundverschiedene Dinge, dass die erstere auch ohne die letztere für ein kostbares Gut zu halten sei. Für den Schutz der inneren Freiheit gegen all die Feinde, deren Toben die Geschichte der hellenischen Gemeinwesen bisher erfüllt, war nun in den folgenden Bestimmungen bestens gesorgt.

»Die Verfassungen, welche zur Zeit des Friedensschlusses in den verbündeten Staaten bestehen, sind unter dem Schutz des gesammten Bundes. Als Bundesfeinde sind zu achten, die einen Umsturz vornehmen sollten. Bundesfeind ist auch, sammt seinem Lande, wer Tyrannen einsetzt; alle Verbündeten sind zum Krieg gegen ihn verpflichtet. Der Bundesrath und die Behörde, die mit dem gemeinsamen Sicherheitsdienst betraut ist, haben zu wachen, dass in den verbündeten Staaten keine Tödtungen noch Verbannungen wider die bestehenden Gesetze vorkommen, dass Vermögenseinziehungen, Gütertheilungen, Schuldaufhebungen, Sklavenbefreiungen zu Zwecken des Umsturzes verhindert werden. Aus keiner der verbündeten Städte dürfen Flüchtlinge aufbrechen, um Krieg zu erheben gegen eine andere Stadt, die zum Bunde gehört. Die Stadt, aus der solche Flüchtlinge ausgebrochen sind, ist aus dem Bunde ausgeschlossen«[1].

Wer mit der Geschichte der hellenischen Staaten vertraut ist, sieht auf den ersten Blick: das Verzeichniss der politischen Verbrechen, welche der korinthische Bundesvertrag verbietet, damit in den Städten Frieden bleibe, ist erschöpfend; von den Freveln des Parteienhasses, die den Bürgerkrieg zu entzünden und zu begleiten pflegten, ist hier keiner vergessen. In den drei letzten Bestimmungen wird der Bundesfrieden auf die See und die Schifffahrt der verbündeten Städte ausgedehnt, den makedonischen Kriegsschiffen ausdrücklich die Einfahrt in den Piräeus untersagt, den Makedoniern Bau und Bemannung von Schiffen auf athenischen Rheden verboten und schliesslich den Ueber-

1) Ἐάν τινες τὰς πολιτείας τὰς παρ' ἑκάστοις οὔσας, ὅτε τοὺς ὅρκους τοὺς περὶ τῆς εἰρήνης ὤμνυσαν καταλύσωσι πολεμίους εἶναι πᾶσι τοῖς τῆς εἰρήνης μετέχουσιν. Καὶ πολέμιον εἶναι τὸν κατάγοντα τυράννους ἅπασι τοῖς τῆς εἰρήνης κοινωνοῦσι, καὶ τὴν χώραν αὐτοῦ, καὶ στρατεύεσθαι ἐπ' αὐτὸν ἅπαντας. Ἐπιμελεῖσθαι τοὺς συνεδρεύοντας καὶ τοὺς ἐπὶ τῇ κοινῇ φυλακῇ τεταγμένους, ὅπως ἐν ταῖς κοινωνούσαις πόλεσι τῆς εἰρήνης μὴ γίγνωνται θάνατοι καὶ φυγαὶ παρὰ τοὺς κειμένους ταῖς πόλεσι νόμους, μηδὲ χρημάτων δημεύσεις, μηδὲ γῆς ἀναδασμοί, μηδὲ χρεῶν ἀποκοπαί, μηδὲ δούλων ἀπελευθερώσεις ἐπὶ νεωτερισμῷ. ἐκ τῶν πόλεων τῶν κοινωνουσῶν τῆς εἰρήνης μὴ ἐξεῖναι φυγάδας ὁρμήσαντας ὅπλα ἐπιφέρειν ἐπὶ πολέμῳ μηδεμιᾷ πόλει τῶν μετεχουσῶν τῆς εἰρήνης· εἰ δὲ μή, ἔκσπονδον εἶναι τὴν πόλιν, ἐξ ἧς ἂν ὁρμήσωσιν.

tretern dieser eidlich angenommenen Vereinbarungen der Bundeskrieg angedroht, die Aufstellung der Urkunde in sämmtlichen Städten angeordnet[1]).

Mit der Wendung, welche dieser Bundesvertrag in den Geschicken der hellenischen Staaten herbeigeführt, bringen wir eine höchst wichtige Stelle der Aristotelischen Politik in Verbindung, die bisher eine genügende Erklärung noch nicht gefunden hat. Im II. Kapitel des VI. (IV.) Buches, wo von dem politischen Beruf des Mittelstandes gehandelt ist[2]), wird die Bemerkung gemacht, alles Unglück in Hellas rühre davon her, dass in den meisten Staaten der Mittelstand die Zahl und Stärke nicht besitze, die er haben müsste, um beiden Extremen zu gebieten. Daher komme es, dass in der Regel gewaltthätige Oligarchieen und nicht minder gewaltthätige Demokratieen entständen, im einen wie im anderen Fall das Gegentheil des Rechtsstaates. Dann fährt Aristoteles fort[3]): »Es kommt hinzu, dass unter den Staaten, welche zur Hegemonie in Hellas gelangt sind, jeder für seine Pflicht hielt, die der eignen entsprechende Verfassung durchzuführen, die Einen also Demokratieen, die Anderen Oligarchieen in den abhängigen Städten begründeten, indem sie nicht auf das Wohl dieser, sondern lediglich auf den eigenen Vortheil Bedacht nahmen«. — Hier sind selbstverständlich vorzugsweise Athener und Lakedämonier gemeint, von denen es anderwärts heisst: »die Athener haben überall die Oligarchieen, die Lakedämonier dagegen die Demokratieen gestürzt«[4]). — »So ist es gekommen, dass der Staat der rechten

1) Τὴν θάλατταν πλεῖν τοὺς μετέχοντας τῆς εἰρήνης, καὶ μηδένα κωλύειν αὐτοὺς μηδὲ κατάγειν πλοῖον μηδένα τούτων· ἐὰν δέ τις παρὰ ταῦτα ποιῇ πολέμιον εἶναι πᾶσι τοῖς τῆς εἰρήνης μετέχουσιν.

Μὴ ἐξεῖναι μηδὲ τριήρεις τῶν Μακεδόνων εἰσπλεῖν εἰς τὸν Πειραιᾶ, μηδὲ ναῦς ναυπηγεῖν ἢ πληροῦν ἐν τοῖς Ἀθηναίων λιμέσι.

Ταύτας τὰς συνθήκας φυλάττεσθαι δεῖν καὶ ἐμμένειν τοῖς ὅρκοις, πολεμεῖν δὲ τοῖς παραβεβηκόσιν ἅπαντας, ἐὰν βούλωνται τοῖς κοινῆς εἰρήνης μετέχειν. γράψαι δὲ τάσδε συνθήκας ἐν στήλαις λιθίναις καὶ στῆσαι ἐν ταῖς πόλεσι ἁπάσαις ταῖς τῆς εἰρήνης κοινωνούσαις.

2) S. oben S. 220 ff.

3) p. 1296. 32 — (165. 13 —): ἔτι δὲ καὶ τῶν ἐν ἡγεμονίᾳ γενομένων τῆς Ἑλλάδος πρὸς τὴν παρ' αὐτοῖς ἑκάτεροι πολιτείαν ἀποβλέποντες οἳ μὲν δημοκρατίας ἐν ταῖς πόλεσι καθίστασαν οἳ δ' ὀλιγαρχίας, οὐ πρὸς τὸ τῶν πόλεων συμφέρον σκοποῦντες ἀλλὰ πρὸς τὸ σφέτερον αὐτῶν. ὥστε διὰ ταύτας τὰς αἰτίας ἢ μηδέποτε τὴν μέσην γίνεσθαι πολιτείαν ἢ ὀλιγάκις καὶ παρ' ὀλίγοις· εἷς γὰρ ἀνὴρ συνεπείσθη μόνος τῶν πρότερον ἐφ' ἡγεμονίᾳ γενομένων ταύτην ἀποδοῦναι τὴν τάξιν. ἤδη δὲ καὶ τοῖς ἐν ταῖς πόλεσιν ἔθος καθέστηκε μηδὲ βούλεσθαι τὸ ἴσον, ἀλλ' ἢ ἄρχειν ζητεῖν ἢ κρατουμένους ὑπομένειν.

4) p. 1307 b. 23 (209. 30): οἱ μὲν γὰρ Ἀθηναῖοι πανταχοῦ τὰς ὀλιγαρχίας, οἱ δὲ Λάκωνες τοὺς δήμους κατέλυον.

Mitte entweder gar nicht, oder nur selten und bei Wenigen sich bilden konnte; denn unter denen, die vordem zur Hegemonie gelangt sind, ist nur ein Mann so einsichtig gewesen, diese Verfassung zuzulassen; in den Bevölkerungen aber ist es üblich geworden, die Gleichheit gar nicht zu wollen, sondern entweder unbediugt zu herrschen oder unbedingt zu gehorchen«.

Wer ist der »einzige Mann«, dem Aristoteles die Ehre anthut, ihn in solchem Zusammenhang hervorzuheben als einen Wohlthäter der Hellenen, wie er in ihrer ganzen Geschichte sonst nicht vorgekommen ist? Die Ausleger alter und neuer Zeit haben sich redlich den Kopf zerbrochen, ihn zu finden, aber keinem ist, wie uns scheint, der Fund geglückt.

Stellen wir zunächst fest, was nicht zu übersehen ist, wenn die Grenzen nicht verfehlt werden sollen, innerhalb deren allein gesucht werden darf. Aus dem Zusammenhang wie aus dem Wortlaut ergibt sich, dass es sich hier nicht handelt um einen Mann, der im eigenen Staate zu einer gebietenden Stellung aufgestiegen ist und dann diesem Staat eine bestimmte Verfassung gegeben oder zugelassen hat, sondern um einen Mann, der zur Hegemonie in Hellas gelangt ist und von dieser Stellung einen anderen Gebrauch gemacht hat als die Athener und Lakedämonier zur Zeit ihrer Hegemonie. Von diesen allein ist im Vorhergehenden die Rede und von dem, dem Aristoteles die Palme zuerkannt, heisst es ausdrücklich, dass er unter die »zur Hegemonie Gelangten« gehöre.

Damit fallen die älteren Erklärungsversuche fast sammt und sonders dahin.

Sepulveda hatte mit Zustimmung von Giphanius und Heinsius auf den Sparterkönig Theopomp, Viktorius auf Kleisthenes, Schlosser und Fülleborn auf Solon, Schneider gar auf Theseus gerathen und Göttling war auf Pittakos verfallen; Alle dachten an einen freisinnigen Gesetzgeber, von den beiden zuletzt Genannten der Eine an den Satz des Plutarch: »Theseus war der Erste, der sich dem Demos zuneigte und der Monarchie entsagte«[1], der Andere an die Stelle bei Strabon: »Pittakos stürzte die Oligarchie und überliess der Stadt die Freiheit«. Alle haben übersehen, dass es sich hier gar nicht handelt um Befreiung einer Stadt, sonst wäre zu allernächst an Timoleon,

1) Plut. Thes. 24: — ὅτι πρῶτος ἀπέκλινε πρὸς τὸν ὄχλον καὶ ἀφῆκε τοῦ μοναρχεῖν.
2) Strabo XIII. p. 617 D: — καταλύσας δ' ἀπέδωκε τὴν αὐτονομίαν τῇ πόλει.

den Befreier von Syrakus, zu denken gewesen und ebenso wenig an eine freiwillige Abdankung, sonst hätte man auch an den Koer Kadmos denken können [1]), sondern um einen Machthaber, der die Vorherrschaft in Hellas erlangt hatte und das traf doch bei keinem von diesen Allen zu.

Aus dem Zusammenhang wie aus dem Wortlaut unserer Stelle geht ferner hervor, dass das Verdienst des Machthabers, den Aristoteles im Auge hat, nicht in der Ertheilung neuer Verfassungen, sondern in der Belassung vorgefundener Zustände beruht; denn das unterscheidet ihn gerade von den oligarchischen und demokratischen Hegemonieen, die ihm vorangegangen sind. Folglich ist auch Camerarius im Unrecht, der an Gelon von Syrakus dachte, denn dieser hatte zwar über den grössten Theil von Sikelien die Hegemonie errungen, aber im methodischen Umsturz, im Entwurzeln und Umpflanzen ganzer Bevölkerungen hat es ihm Keiner gleich gethan.

Endlich beweist das Wörtchen »vordem« (πρότερον), dass ein Mann, der Aristoteles vorschwebt, wohl der Gründer, nicht aber der augenblickliche Inhaber dieser wohlthätigen Hegemonie sein kann und folglich ist auch die Auslegung Schnitzer's nicht zutreffend, der hier an Alexander den Grossen erinnert. Zwar gebührt diesem derselbe Ruhm, wie seinem Vater, aber nur von diesem kann doch gesagt werden, dass er »allein« mit dieser Politik den Anfang gemacht habe.

Die einzige Auslegung, welche Zusammenhang und Wortlaut unserer Stelle zulässt, stimmt auf's Genaueste mit dem Geiste der Politik überein, deren Urkunde in dem oben besprochenen Bundesvertrage vor uns liegt.

Im eigentlichsten Wortsinne wird durch jenen Vertrag sämmtlichen verbündeten Staaten »überlassen«, unter der Verfassung fortzuleben, mit der sie bisher glücklich gewesen sind; anders als unter der Hegemonie der Athener und Lakedämonier, wird nicht mehr gefragt nach Demokratie oder Oligarchie, desto mehr aber nach Frieden und Rechtssicherheit unter den Bürgern. War bisher mit jedem Wechsel der Hegemonie ein Wechsel der Parteiherrschaft in den Einzelverfassungen verknüpft, so war die Hegemonie von 338 die erste, die das Bestehende aufrecht liess und es schützte gegen Umsturz von Innen und Einbruch von Aussen. In allen Demokratieen wimmelte es von flüchtigen Demokraten, in allen Oligarchieen von oligarchischen Flüchtlingen anderer Staaten; ihre bewaffnete Rückkehr in die Hei-

1) Herod. VII, 164.

math hätte Mord und Todtschlag, Bürgerkrieg und Umwälzung bedeutet; all die Greuel, die zwanzig Jahre später wirklich entfesselt worden sind, wurden damals verhütet durch die Verpflichtung aller Bundesgenossen, bei Strafe der Bundesacht, die politischen Flüchtlinge jeder Farbe fest im Zügel zu behalten.

Die Herrschaft des Mittelstandes bei Aristoteles ist nur ein anderes Wort für die Herrschaft der besitzenden Klasse, vernünftige Demokratie, vernünftige Oligarchie, verfassungsmässiger Rechtsstaat, gemischte Verfassung, — und wie seine Bezeichnungen sonst lauten: — es kommt im Wesentlichen immer auf dasselbe hinaus. Die einzige Staatsordnung, der nächst dem idealen Tugendstaat der erste Rang zukommt, ist diejenige, wo das Privatrecht für Alle gleich, der Besitz aber der Maassstab der politischen Berechtigung ist und die Geltung des bestehenden Rechtszustandes, wenn nicht der Gesammtheit, so doch der überwiegenden Mehrheit gleichmässig am Herzen liegt. Ihm mussten desshalb die Bestimmungen geradezu aus der Seele geschrieben sein, welche Tödtungen und Verbannungen, Vermögenseinziehungen, Gütertheilungen, Schuldaufhebungen, Sklavenbefreiungen zu politischen Zwecken im Bereich des ganzen Bundes vervehmten. Endlich war der starke Arm gefunden, der den Parteien den Meister zeigte, ihre Leidenschaften zähmte, den Bürgerfrieden gebot.

Die nachdrückliche Hervorhebung der Parteifrevel gegen das Eigenthum ist durchaus bezeichnend für den Geist der makedonischen Politik. Von Anfang an hat sie die Besitzenden, die der demokratischen Wirthschaft schon lange müde sind, auf ihrer Seite, und eine Staatslehre der Besitzenden ist denn auch die Staatslehre des Aristoteles im eminentesten Sinne.

Die Sendung des Königthums ist nach Aristoteles »darüber zu wachen, dass die Besitzenden kein Unrecht, der Demos keine Gewalt erleide«[1].

Den hellenischen Staaten ist nicht gelungen, aus sich selbst heraus eine Macht zu bilden, die dies Wächteramt vollauf zu üben verstand. König Philipp war's, der es für ganz Hellas übernahm und das rechnet ihm Aristoteles zum unsterblichen Verdienst.

Das alte Räthsel der aristotelischen Politik wird sich nun endlich lösen lassen.

Der Bürgerstaat, der sich selbst verwaltet und regiert, ist ganz un-

---

1) p. 1311. 1—(217. 32—): βούλεται δ' ὁ βασιλεὺς εἶναι φύλαξ, ὅπως οἱ μὲν κεκτημένοι τὰς οὐσίας μηθὲν ἄδικον πάσχωσιν, ὁ δὲ δῆμος μὴ ὑβρίζηται μηθέν.

streitig die wahre Heimath der aristotelischen Verfassungslehre; fast seine ganze politische Begriffswelt fusst darauf; so weit sie überhaupt eine Einheit hat, so weit ist sie durch diesen Rahmen umschlossen.

Andererseits hat er, wie wir sehen werden, vom politischen Beruf des Königthums an sich wahrhaft ideale Vorstellungen und erkennt dem makedonischen Königthum insbesondere epochemachende Leistungen zu.

Die vorliegende Stelle gibt einen Fingerzeig, den anscheinenden Widerspruch zu versöhnen.

Wie sich Aristoteles den monarchischen Staat in seinen Einzelheiten gedacht hat, wissen wir nicht; den Beruf aber, den er der monarchischen Gewalt als solcher zuschreibt, können wir mit Sicherheit angeben und mit diesem Beruf tritt sie gerade in die Lücke ein, welche die Entwickelung der Städtestaaten gelassen hat. Seit der grossen That des »einen Mannes« ist das offenbar geworden. Was die städtischen Gemeinwesen weder aus sich zu erzeugen, noch unter sich auf die Dauer zu ertragen vermochten, das ist ihnen mit der Hegemonie des makedonischen Königthums zugefallen: eine mächtige Schirmherrschaft, die Frieden unter den Staaten, Ruhe und Ordnung in den Bürgerschaften gebietet. Was Aristoteles über Verfassungswechsel und Staatsumwälzungen, über die Friedlosigkeit der Oligarchieen, die Meisterlosigkeit der Demokratieen gesagt, lässt den grossen Werth erkennen, den er auf eine starke, über den Parteien stehende Macht legen musste.

Nunmehr wird auch die berühmte Stelle klarer werden, die von dem Herrschaftsrecht eines geeinigten Hellas handelt[1].

Nur eine Einheit, die sich mit freiem Bürgerleben und gesichertem Verfassungsrecht verträgt, kann Aristoteles gemeint haben, denn auf den Besitz dieser Güter eben wird das Erstgeburtsrecht des Hellenenthums auch an dieser Stelle begründet; die »eine Staatsordnung« mithin, die ihm die Kraft gewähren wird, »über Alle zu herrschen«, kann nur als eine Verbündung gedacht sein, die der Zwietracht und dem Bruderkrieg ein Ende macht, ohne das berechtigte Sonderleben und die Bürgerfreiheit aufzuheben. So hat sich auch Isokrates die Einheit gedacht, die er mit dem Worte ὁμόνοια bezeichnet. Sie war nicht ausführbar ohne Hegemonie, diese aber sehr wohl möglich ohne Vernichtung der Freiheit, wenn man unter dieser nicht eben Herrschaft verstand.

1) p. 1327 b. 31—(106. 4—): διόπερ ἐλεύθερόν τε διατελεῖ καὶ βέλτιστα πολιτευόμενον καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων, μιᾶς τυγχάνον πολιτείας. S. Bd. I. S. 18 ff.

Und so bleibt als panhellenisches Ideal des Aristoteles nur übrig: der Bund der hellenischen Freistaaten unter der Schirmherrschaft des makedonischen Königthums, wie er auf der Tagsatzung von Korinth, durch Philipp 338 begründet, und von Alexander zwei Jahre später neu bestätigt worden ist[1]).

---

§. 2.

Alexander der Grosse. Das Königthum und seine Abwege.

Die Ansicht, die sich Aristoteles über die geschichtliche Stellung des Königthums gebildet hat, lässt sich in zwei Sätzen kurz bezeichnen: wo das Königthum besteht, ruht es auf grossen Verdiensten, welche sich in alter Zeit bestimmte Herrschergeschlechter erworben haben; wo es nicht mehr besteht, ist seine Zeit überhaupt vorbei, Tyrannieen können noch entstehen, ein Königthum aber nicht.

Unter den Verdiensten, bei welchen mit der nöthigen Macht persönliche Tüchtigkeit und Thatkraft zusammengewirkt haben, steht in erster Reihe: Gründung des Staates, Eroberung des Landes einer Nation. Auf diesem Wege ist das Königthum der Lakedämonier, der Makedonier und der Molosser entstanden. Ein ebenbürtiges Verdienst liegt in der Rettung eines Staates aus tödtlicher Kriegsgefahr, in der Befreiung eines Volkes von fremder Herrschaft. Beispiele sind Kodros bei den Athenern, Kyros bei den Persern[2]). In all diesen Fällen erscheint die königliche Würde als eine Belohnung königlicher Wohlthaten und die Worte, die Aristoteles gebraucht, zeigen an, dass er sich diese Belohnung durch freiwillige Uebertragung erfolgt denkt[3]).

Um so entschiedener ist bei ihm desshalb die Ueberzeugung, dass die Zeit für die Entstehung solchen Königthums vorüber ist. »Heutzutage kommen Königthümer nicht mehr auf, entstehen noch Monar-

---

1) In dieser Präcisirung halte ich den Kern der Bd. I, 19 ff. angedeuteten Auffassung fest.

2) p. 1310 b. 32—39 (217. 24—31): κατ' ἀξίαν γάρ ἐστιν — ἅπαντες γὰρ εὐεργετήσαντες — οἱ μὲν κατὰ πόλεμον κωλύσαντες δουλεύειν ὥσπερ Κόδρος (vgl. unten), οἱ δ' ἐλευθερώσαντες ὥσπερ Κῦρος, ἢ κτίσαντες ἢ κτησάμενοι χώραν ὥσπερ οἱ Λακεδαιμονίων καὶ Μακεδόνων καὶ Μολοσσῶν. Vgl. p. 1285 b. 5— (85. 27—).

3) ib. ἅπαντες εὐεργετήσαντες ἢ δυνάμενοι τὰς πόλεις ἢ τὰ ἔθνη εὐεργετεῖν ἐτύγχανον τῆς τιμῆς ταύτης.

chieen, so sind es Tyrannieen. Denn das Königthum ist eine Regierungsgewalt, die freiwillig übertragen und mit ausgedehnter Machtvollkommenheit ausgerüstet ist und das setzt eine solche Fülle hervorragender Eigenschaften und Verdienste voraus, wie sie im Zeitalter der bürgerlichen Gleichheit nicht mehr gefunden wird. Freiwillige Unterwerfung kommt desshalb nicht mehr vor und wo List oder Gewalt den Weg zur Herrschaft gebahnt haben, da ist eben Tyrannis[1].

Ueber Einführung von Demokratie und Oligarchie waren Vorschriften möglich und nöthig. Ueber Einführung des Königthums sind sie hiernach nicht denkbar. Um so wichtiger ist für diese Verfassung, wo sie besteht, die Beobachtung der Regeln der erhaltenden Staatskunst und da ist denn sogleich hervorzuheben, dass wir über diese unmittelbar nicht unterrichtet werden.

Eine Schilderung des wahren Königthums fehlt ganz; aber ergänzen können wir die Lücke, indem wir aus dem Doppelbilde der Tyrannis entlehnen, was das Königthum vermeiden muss, um dem Schicksal der bösartigen Tyrannis zu entgehen, was es thun muss, um ganz zu sein, was die gutartige Tyrannis nur halb ist. Bei der ganzen Erörterung ist auffallend genug, dass nirgends des makedonischen Königthums als einer eigenartigen Erscheinung gedacht wird. Mit dem Königthum der Molosser und der Lakedämonier theilt es den Ursprung aus grossen Verdiensten seiner Gründer, weiter wird es nicht mehr ausdrücklich erwähnt. Als ein Mittel, dem Königthum eine lange Lebensdauer zu sichern, wird die freiwillige Einschränkung seiner Machtbefugnisse bezeichnet und das Königthum der Molosser einerseits, das Doppelkönigthum der Lakedämonier andererseits als Beispiel für die Richtigkeit dieser Regel bezeichnet[2]. Das Königthum der Makedonier konnte hier freilich als Beispiel nicht angeführt werden, denn von einer solchen Selbstbeschränkung seiner Autorität weiss die Geschichte Nichts. Wohl aber durfte seines merkwürdigen Emporsteigens aus kleinen Anfängen zu gebietendem Ansehen gedacht werden, denn das war eine Thatsache, die zu Aristoteles' Zeit ganz Hellas mit Staunen erfüllte und ohne diesen Aufschwung wäre auch das grosse

1) p. 1313. 4—11 (223. 3—10): οὐ γίνονται δ' ἔτι βασιλεῖαι νῦν, ἀλλ' ἄν περ γίνωνται μοναρχίαι, τυραννίδες μᾶλλον, διὰ τὸ τὴν βασιλείαν ἑκούσιον μὲν ἀρχὴν εἶναι, μειζόνων δὲ κυρίαν, πολλοὺς δ' εἶναι τοὺς ὁμοίους καὶ μηδένα διαφέροντα τοσοῦτον ὥστε ἀπαρτίζειν πρὸς τὸ μέγεθος καὶ τὸ ἀξίωμα τῆς ἀρχῆς. ὥστε διὰ μὲν τοῦτο ἑκόντες οὐχ ὑπομένουσιν. ἂν δι' ἀπάτης ἄρξῃ τις ἢ βίας, ἤδη δοκεῖ τοῦτο εἶναι τυραννίς.

2) p. 1313. 18— (223. 16—): σώζονται — τῷ τὰς μὲν βασιλείας ἄγειν ἐπὶ τὸ μετριώτερον. ὅσῳ γὰρ ἂν ἐλαττόνων ὦσι κύριοι, πλείω χρόνον ἀναγκαῖον μένειν πᾶσαν τὴν ἀρχήν.

Verdienst nicht möglich gewesen, das sich König Philipp durch den panhellenischen Bundesvertrag von 338 erwarb. Davon vernehmen wir aber kein Wort. Bei seinem Namen wird König Philipp überhaupt nur einmal erwähnt und da geschieht es in einem befremdenden Zusammenhang. Die Ermordung des Königs Philipp durch Pausanias, »den er von Attalos hatte ungestraft entehren lassen«[1]) wird als einer der Fälle berührt, welche zeigen, dass die Rache für erlittenen Frevel den Fürsten tödtlich wird, auch wenn gar kein politischer Ehrgeiz mitspielt. Vorher und nachher werden lauter Beispiele von Fürstenmorden aus rein persönlichen Beweggründen angeführt. Hieraus geht hervor, dass Aristoteles zu denen gehörte, welche wirklich glaubten, die Ermordung Philipps bei dem grossen Hochzeitsfest zu Aegä sei lediglich die vereinzelte That eines rachsüchtigen Thoren gewesen, während damals bereits die Meinung ganz allgemein verbreitet war, dass Pausanias nur als das Werkzeug einer Verschwörung handelte, hinter der Niemand anders als Olympias stand. Aus rein persönlicher Rachsucht lässt sich die That gar nicht erklären. Attalos hat den Junker Pausanias tödtlich beschimpft. Konnte dieser Schimpf nur mit Blut abgewaschen werden, warum ermordete der Beschimpfte statt des Frevlers den König, der ihm gar Nichts zu Leide gethan, ihn vielmehr mit Geschenken und Auszeichnungen zu begütigen suchte, weil er den Oheim seiner zweiten Gemahlin Kleopatra, den Anführer der Vorhut seines nach Asien bestimmten Heeres, schonen musste? Der Gewährsmann, dem Diodor nacherzählt, hat diesen Widersinn sehr wohl gefühlt und desshalb einen deus ex machina in Gestalt eines Sophisten Hermokrates eingeführt, der dem Pausanias auf die Frage: »wie werde ich ein grosser Mann?« zur Antwort geben muss: »dadurch, dass du den grössten Mann umbringst«[2]). In diesem Hermokrates erkennt man unschwer das erfundene Nachbild jenes Hermolaos, der tief in Asien, kurz vor dem Aufbruch nach Indien, durch eine ganz gleichlautende Aeusserung, angeblich des Kallisthenes, gereizt, eine Verschwörung gegen Alexander stiftet[3]). Liess sich die That aus der

---

1) p. 1311 b. 2 (219. 9): ἡ δὲ Φιλίππου ὑπὸ Παυσανίου διὰ τὸ ἐᾶσαι ὑβρισθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν περὶ Ἄτταλον. —

2) Diod. XVI. 94: — ὁ σοφιστὴς Ἑρμοκράτης — τοῦ Παυσανίου — πυθομένου πῶς ἂν τις γένοιτο ἐπιφανέστατος, — ἀπεκρίθη εἰ τὸν τὰ μέγιστα πράξαντα ἀνέλοι. —

3) Plut. Alex. c. 55: — τῶν περὶ Ἑρμόλαον ἐπιβουλευσάντων τῷ Ἀλεξάνδρῳ — „πῶς ἂν τις ἐνδοξότατος γένοιτο ἄνθρωπος“, εἶπεν: „ἂν ἀποκτείνῃ τὸν ἐνδοξότατον“. Vgl. Arr. IV. 13. Curt. VIII. 6.

persönlichen Rachsucht des Thäters nicht erklären, so musste nothwendig der Gedanke an eine Verschwörung mit denen erwachen, die ihren politischen Vortheil dabei suchten; um diese Auslegung abzuwenden, hat dieser Sophist herhalten müssen, dessen erfolgreiches Eingreifen freilich voraussetzt, dass in Pausanias die Rachsucht ganz und gar durch einen tollen Ehrgeiz verdrängt worden war. Eine wirkliche Erklärung gibt nur, was Justinus aus Trogus Pompejus und dieser aus einer nicht makedonisch gesinnten Quelle meldet über den scharf hervortretenden Antheil, den Olympias an der Ermordung ihres treulosen Gatten genommen, um ihre Ansprüche und ihres Sohnes Rechte gegen die verhasste Sippschaft der Kleopatra zu schützen [1].

Aristoteles ist also der Lesart gefolgt, welche seit Alexander's Regierungsantritt die amtliche geworden war nud an deren Geltung die makedonische Herrschaft das allergrösste Interesse hatte.

Dieser Regierungsantritt selbst war nicht die einfache Uebernahme eines zweifellosen Erbes, sondern ein Triumph, den eine blendende Herrschernatur davon trug über die vollzähligste Verschwörung feindlicher Elemente.

Der unglückseligste Tag im Leben des Demosthenes war der, an dem er mit der Botschaft von Philipps Ermordung in die Rathsversammlung eintrat, um sich im weissen Gewande zum Priester eines für unser Gefühl empörenden Festjubels zu machen, er, der seinen Mitbürgern früher so oft gesagt: Hofft Nichts vom Tode dieses Mannes, eure Schwäche würde sofort einen neuen Philipp erzeugen. Dürfen wir dem Aeschines glauben, so hat er den blutjungen Alexander einen »Gimpel« genannt, der froh sein werde, wenn ihn die Athener daheim seinen Kohl bauen liessen [2]; ein Wort, das kaum begreiflich erscheint, zwei Jahre nach der Schlacht von Chäronea, in der Alexander den Sieg entschieden hatte und Demosthenes, freilich mit dem ganzen geschlagenen Heer, geflohen war.

Mit wunderbar glänzendem Erfolg hat der zwanzigjährige Fürst die Hoffahrt seiner Feinde beschämt, den Uebermuth der Empörer gebrochen, den Kleinmuth der Seinen in stolze Siegeszuversicht verwandelt. Das Reich, das ihm der Vater hinterlassen, war in vulkanischer Erregung, zum Ueberfall rüsteten sich die Völker im Norden, die er unterworfen, zum Abfall und zur Erhebung die Republiken im Süden, die ihm eben noch gehuldigt. Inmitten des allgemeinen Aufgährens

1) Justin. IX. 7. Plut. Alex. c. 10.
2) Schäfer, Demosthenes III, 80.

verloren seine Rathgeber den Kopf. Den fernen Hellenen, riethen sie ihm, lass die Freiheit; die Nachbarn aber gewinne dir zu Freunden [1]. Er dachte anders. Die Thessaler wussten nicht, wie ihnen geschah, als der Heldenjüngling mitten unter ihnen erschien und sie mit dem Zauber seiner Beredsamkeit zu dem jubelnden Beschlusse hinriss, ihn zu ihrem Heerfürsten auszurufen, ihm ihre gesammte Ritterschaft zur Verfügung zu stellen; an den Thermopylen huldigten ihm die versammelten Amphiktyonen als dem Erben der Feldherrnwürde seines Vaters, ein lähmender Schrecken ging durch ganz Hellas vor ihm her, als er im Angesicht der Kadmea sein Lager aufschlug, zu Theben wie zu Athen ward der verabredete Aufruhr erstickt, ehe er auszubrechen wagte, auf der Versammlung zu Korinth erschienen in demüthig bittender Haltung dieselben Verbündeten, die eben noch den leichten Sieg befreiender Selbsthilfe geträumt. Nimmt man dazu die märchenhaften Kriegsthaten der Heerfahrt nach der Donau und zurück, die Vernichtung Thebens und darnach die Siegeswunder des Feldzuges durch das persische Weltreich, so wird begreiflich, dass der König, der das Alles ausgerichtet, des Priestertruges von Ammon nicht bedurfte, um den Hellenen wie ein Wesen höherer Art, wie eine Gottheit zu erscheinen. Den Sophisten und Rhetoren, die Alexander begleiteten, gingen die Augen über im Anschauen all dieses Glanzes, ihre Phantasie ward irre, die Sprache versagte ihnen, wenn sie schildern, erzählen wollten, wie es eigentlich zugegangen sei; der fürchterliche Schwulst, die läppischen Uebertreibungen, in denen sie sich verloren, kamen nicht bloss von der Liebedienerei höfischer Gesinnung, mindestens ebensosehr auch von dem überwältigenden Eindruck der Dinge selbst. Wenn je ein Sterblicher, so war Alexander von Makedonien dazu angethan, das Selbstgefühl eines grossen Volkes bis zur Trunkenheit zu berauschen und einem glaubenlosen Geschlechte die Hoheit ewiger Mächte in Menschengestalt sichtbar zu machen. Auch Aristoteles hat das empfunden. Eine berühmte Stelle im dritten Buche seiner Politik lässt keine andere als die Beziehung auf Alexander zu, da er in der Blüthe seiner Erfolge und seines Seelenadels dastand als eine schlechthin unvergleichliche Erscheinung. Die Gleichheit der Rechte und der Pflichten hat Aristoteles als das Wesen der besten Staatsordnung eben noch einmal betont; dann fährt er fort: »Ist aber Einer durch solch überlegene Tüchtigkeit ausgezeichnet — oder gilt das von Mehreren, die nur nicht zahlreich genug sind, um eine ganze Bürgerschaft zu bilden — dass die Tüchtigkeit und

1) Plut. Alex. c. 11. Vgl. im Allgemeinen: Droysen, Alexander der Grosse. Hamburg, 1833. S. 55 ff.

die politische Macht aller Uebrigen zusammen mit der dieses Einzelnen oder dieser Anzahl nicht verglichen werden kann: dann kann man sie nicht mehr als Theile der Bürgerschaft ansehen; solcher Ungleichheit an Tugend und politischer Macht würde man Unrecht thun, wollte man sie auf dem Fuss der Gleichheit behandeln; ein Solcher muss ja dastehen wie unter Menschen ein Gott. Die gewöhnliche Gesetzgebung setzt Menschen von gleichem Schlag und gleicher Befähigung voraus; gegen solche verliert die Gesetzgebung ihr Recht, sie selber sind Gesetz. Lächerlich wäre es, ihnen Gesetze geben zu wollen. Sie würden antworten, was Antisthenes die Löwen sagen liess, als im Rath der Thiere die Hasen auftraten und Gleichberechtigung für alle Vierfüssler verlangten«[1]).

Leichthin spricht kein Denker solche Worte aus. Mit dieser Lehre lässt sich, je nachdem man sie anwendet, alles Recht über den Haufen stossen. Der Denker, der also das Herrscherrecht überlegener Naturen verkündigte, gehorchte einem tiefen Eindruck, den er selbst empfangen hatte. Als ein göttergleicher Mensch ist Alexander Tausenden und Tausenden erschienen, die nur den Ruf seiner Thaten kannten und denen wie Aeschines der Kopf schwindelte bei dem Gedanken an die Wunder, die sie staunend hatten wirklich werden sehen. Timäos hat dem Kallisthenes die Verherrlichung Alexanders zum Vorwurf gemacht und Polybios die Anklage zurückgewiesen mit den Worten: »in Aller Augen war Alexander eine Natur von mehr als menschlichem Seelenadel«[2]). So urtheilte noch ein Hellene, dem der Glanz der vaterländischen Geschichte verschwand vor der Grösse des römischen Weltreiches. Wie erst musste Aristoteles zu diesen Dingen stehen, der in der Niederwerfung der Barbaren die Erfüllung eines ewigen Naturgesetzes erblickte und dem Helden dieses Krieges persönlich als Lehrer und Berather nahe gestanden.

Allerdings ist es von jeher zweierlei gewesen: die Thaten eines

1) p. 1284. 3 — (81. 30 —): εἰ δέ τίς ἐστιν εἷς τοσοῦτον διαφέρων κατ᾽ ἀρετῆς ὑπερβολήν, ἢ πλείους μὲν ἑνὸς μὴ μέντοι δυνατοὶ πλήρωμα παρασχέσθαι πόλεως, ὥστε μὴ συμβλητὴν εἶναι τὴν τῶν ἄλλων ἀρετὴν πάντων μηδὲ τὴν δύναμιν αὐτῶν τὴν πολιτικὴν πρὸς τὴν ἐκείνων, εἰ πλείους, εἰ δ᾽ εἷς, τὴν ἐκείνου μόνον, οὐκέτι θετέον τούτους μέρος πόλεως· ἀδικήσονται γὰρ ἀξιούμενοι τῶν ἴσων, ἄνισοι τοσοῦτον κατ᾽ ἀρετὴν ὄντες καὶ τὴν πολιτικὴν δύναμιν· ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον. ὅθεν δῆλον ὅτι καὶ τὴν νομοθεσίαν ἀναγκαῖον εἶναι περὶ τοὺς ἴσους καὶ τῷ γένει καὶ τῇ δυνάμει, κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος· αὐτοὶ γάρ εἰσι νόμος· καὶ γὰρ γελοῖος ἂν εἴη νομοθετεῖν τις πειρώμενος κατ᾽ αὐτῶν· λέγοιεν γὰρ ἂν ἴσως ἅπερ Ἀντισθένης ἔφη τοὺς λέοντας δημηγορούντων τῶν δασυπόδων καὶ τὸ ἴσον ἀξιούντων πάντας ἔχειν.

2) Polyb. XII. c. 23: — ἀποθεοῦν Ἀλέξανδρον οὐκ ἐβουλήθη — ἄνδρα τοιοῦτον ὃν πάντες μεγαλοφυέστερον ἢ κατ᾽ ἄνθρωπον γεγονέναι τῇ ψυχῇ συγχωροῦσιν.

Helden zu bewundern und im Helden den Menschen zu lieben. In seinen guten Tagen war Alexander der Liebe ebensosehr wie der Bewunderung würdig. Aus den Briefen, die er in Asien geschrieben hat, macht uns Plutarch Mittheilungen, die das beweisen ohne Commentar. An der Echtheit der Mehrzahl unter ihnen ist schon desshalb nicht zu zweifeln, weil ihr durchaus individuelles Gepräge im schroffsten Gegensatze steht zu der Darstellungs- und Sprechweise der Rhetoren seines Hoflagers. So schwülstig, geschraubt und übertrieben diese sich ausdrücken, so schlicht, einfach und naturwahr ist die Sprache Alexanders. Ein wahres Verdienst hat sich Plutarch dadurch erworben, dass er an dem, was Alexander selber sagt und nicht sagt, die Glaubwürdigkeit seiner sonstigen Gewährsmänner misst. Nur durch dies Verfahren sind uns Reste jener kostbaren Quelle erhalten; ausser Plutarch hat sie keiner der auf uns gekommenen Schriftsteller benutzt, dieser aber sie vermuthlich in den Ephemeriden, dem Hof- und Reichstagebuch gefunden, das der Kanzleichef (ἀρχιγραμματεύς) Alexanders, Eumenes von Kardia und Diodotos von Erythrä redigirt haben. Der Eindruck, den diese schlichten Zeilen machen, vollendet das Bild echter Mannheit, das dieser merkwürdige Mensch gewährt. Der löwenherzigen Kühnheit, der kein Ross zu wild, kein Berg zu steil, kein Strom zu breit und keine Uebermacht zu gross erscheint, der Genialität, die mit einem Blick den Kern jeder Lage erfasst, tritt der Zauber eines menschlich edlen, warmen und aufrichtigen Herzens an die Seite.

Von dem Durchgang durch die Meerfurth an der Küste von Pamphylien hatte Plutarch in seinen Quellen Wunder über Wunder gelesen, wie das Meer selbst vor dem Liebling der Himmlischen ehrfurchtsvoll zurückgetreten sei; wie war er erstaunt, in den Briefen Alexanders selbst Nichts zu finden als die einsilbige Meldung: »die sogenannte Klimax habe ich durchschritten und zwar von Phaselis aus«[1]. Die Verwundung Alexanders im Getümmel der Schlacht von Issos hatte sein Kammerherr Chares von Mytilene zu einer effektvollen Schilderung von einem Zweikampf mit Darios verarbeitet; in einem Brief Alexanders an Antipater las Plutarch: »ich habe einen Dolchstich in die Hüfte bekommen, aber es thut Nichts«[2].

1) Plut. Alex. c. 17: ἡ δὲ τῆς Παμφυλίας παραδρομὴ πολλοῖς γέγονε τῶν ἱστορικῶν ὑπόθεσις γραφικὴ πρὸς ἔκπληξιν, καὶ ὄγκον, ὡς θείᾳ τινὶ τύχῃ παραχωρήσασαν Ἀλεξάνδρῳ τὴν θάλατταν — αὐτὸς δὲ Ἀλέξανδρος ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς οὐδὲν τοιοῦτον τερατευσάμενος ὁδοιποιῆσαί φησι τὴν λεγομένην Κλίμακα καὶ διελθεῖν ὁρμήσας ἐκ Φασηλίδος.

2) ib. c. 20: — ἐν πρώτοις ἀγωνιζόμενος ὥστε τρωθῆναι ξίφει τὸν μηρόν, ὡς μὲν Χάρης

In rührender Anhänglichkeit bleibt er auf der Bahn seiner Siege seiner Mutter, seinem Erzieher, den Freunden aus der Jugendzeit zugethan.

Nicht eben zart ist die leidenschaftliche, herrschsüchtige Olympias mit ihrem grossen Sohne umgegangen, der ihr jede mögliche Ehrerbietung erwies, Einmischung in die Geschäfte aber nicht gestattete; manch groben Brief, von dem Hephästion Nichts weiter sagen durfte, hat er geduldig hingenommen und als Antipater das ganze Gebahren der Königin Mutter ungehörig fand, hat er gesagt: »eine Mutter löscht mit einer Thräne zehntausend solcher Briefe aus, davon versteht Antipater Nichts«[1]. An Leonidas hatte er einen strengen Hofmeister gehabt, der ihn aufzog in spartanischer Enthaltsamkeit, jeden Leckerbissen aufzustöbern wusste, den die Mutter ihm zugesteckt, ihn abhärtete durch Anstrengungen und Entbehrungen jeder Art[2]. Dessen erinnert er sich dankbar, da die Schätze des Morgenlandes vor ihm ausgebreitet liegen und aus Gaza schickt er ihm eine gewaltige Ladung Weihrauch und Myrrhen. »Bist du einmal Herr des Gewürzlandes, hatte Leonidas ihm einst gesagt, dann magst du das Räucherwerk verschwenden; für jetzt sei sparsam mit dem, was du hast«. Nun schreibt ihm der treue Zögling: »Hier erhältst du Weihrauch und Myrrhen in Ueberfluss, damit du aufhörst, die Götter zu knapp zu halten«[3]. Das Leben am Hof des Königs Philipp, befleckt wie es war durch Laster und Ehebruch, war keine Schule der Pietät; was Alexander von dieser Tugend besass, gehörte ganz und voll seiner Eigenart und was er sich davon bewahrte im Rausche des Erfolges, das gereichte dem sittlichen Adel seines Wesens zur höchsten Ehre. Keusch an Leib und Seele ist er nach Asien gekommen; den Strategen Philoxenos, der ihm zwei

---

φησίν, ὑπὸ Δαρείου (συμπεσεῖν γὰρ αὐτοὺς εἰς χεῖρας). Ἀλέξανδρος δὲ περὶ τῆς μάχης ἐπιστέλλων τοῖς περὶ τὸν Ἀντίπατρον οὐκ εἴρηκεν, ὅστις ἦν ὁ τρώσας, ὅτι δὲ τρωθείη τὸν μηρὸν ἐγχειριδίῳ δυσχερὲς δ' οὐδὲν ἀπὸ τοῦ τραύματος συμβαίη γέγραφεν.

1) c. 39: — ἀγνοεῖν εἶπεν Ἀντίπατρον ὅτι μυρίας ἐπιστολὰς ἓν δάκρυον ἀπαλείφει μητρός. Ebendaselbst die Geschichte von Hephästion: λυθεῖσαν ἐπιστολὴν αὐτῷ συναναγινώσκοντος οὐκ ἐκώλυσεν, ἀλλὰ τὸν δακτύλιον ἀφελόμενος τὸν αὐτοῦ προσέθηκε τῷ ἐκείνου στόματι τὴν σφραγῖδα.

2) c. 22: — βελτίονας ὀψοποιοὺς ἔχειν ὑπὸ τοῦ παιδαγωγοῦ Λεωνίδου δεδομένους αὐτῷ, πρὸς μὲν τὸ ἄριστον νυκτοπορίαν, πρὸς δὲ τὸ δεῖπνον ὀλιγαριστίαν. ὁ δ' αὐτὸς οὗτος ἀνήρ, ἔφη καὶ τῶν στρωμάτων ἐπιὼν τὰ ἀγγεῖα καὶ τῶν ἱματίων ἔλυεν ἐπισκοπῶν, μή τί μοι τρυφερὸν ἢ περισσὸν ἡ μήτηρ ἐντέθεικεν.

3) c. 25: „ὅταν, ἔφη, τῆς ἀρωματοφόρου κρατήσῃς, Ἀλέξανδρε, πλουσίως οὕτως ἐπιθυμιάσεις· νῦν δε φειδομένως χρῶ τοῖς παροῦσι“. τότε οὖν Ἀλέξανδρος ἔγραψε πρὸς αὐτόν· „ἀπεστάλκαμέ ν σοι λιβανωτὸν ἄφθονον καὶ σμύρναν, ὅπως παύσῃ πρὸς τοὺς θεοὺς μικρολογούμενος“.

wunderschöne Knaben kaufen will, lässt er seine tiefste Verachtung empfinden: »womit, ruft er seinen Freunden zu, habe ich die Schmach solch entehrender Zumuthungen verdient?«[1]) Zwei Soldaten der Armee des Parmenion, die sich an den Frauen von Söldnern vergangen, diktirt er eine unbarmherzige Strafe und dem alten Waffenbruder schreibt er »wörtlich«: »Mir kann man nicht nachsagen, dass ich das Weib des Dareios auch nur gesehen oder zu sehen verlangt habe, nicht einmal angehört habe ich, die ihre Schönheit priesen«[2]).

Und das Charakterbild des jugendlichen Alexander, das wir uns aus solchen Einzelzügen zusammensetzen müssen, hatte Aristoteles werden und wachsen sehen unter dem Anhauch seines eigenen Geistes. Im empfänglichsten Alter war er, diese Feuerseele zu lenken und zu bilden, berufen worden. Dem überschäumenden Ehrgeiz dieser gewaltigen Natur, die fürchtete, der Vater werde ihr nichts Erhebliches zu thun übrig lassen, hatte er würdige Ziele zu zeigen und zugleich edles Maass zu lehren, ihrem stürmischen Thatendrang, ihrer gährenden Leidenschaft den Zügel der Selbstbeherrschung anzulegen; den Geist in diesem gestählten Körper in die Schule hellenischer Geistesbildung, seinen Willen in die Zucht echter Sittlichkeit zu nehmen. Die Herrlichkeit der homerischen Gedichte mit ihren hochgemuthen Helden und züchtigen Frauen, ihren strahlenden Bildern von Tapferkeit und Sitteneinfalt, von Hingebung und Treue bis in den Tod, hat Aristoteles ihm aufgeschlossen. Die Iliasausgabe, die er ihm gefertigt, begleitet ihn auf seinen Feldzügen und das kostbarste Salbenkästchen aus der Beute des Dareios bestimmt er ihr zum Behälter[3]). Das Bedürfniss nach edler Musse, die Liebe zum Wissen, die Freude am Umgang mit den Meistern der Literatur[4]) hat Aristoteles in ihm gepflegt. Wir wissen, welchen Werth er auf solche Gegengewichte kriegerischen Thuns ge-

---

1) c. 22: — τί πώποτε Φιλόξενος αἰσχρὸν αὐτῷ συνεγνωκὼς τοιαῦτα ὀνείδη προξενῶν κάθηται· τὸν δὲ Φιλόξενον αὐτὸν ἐν ἐπιστολῇ πολλὰ λοιδορήσας ἐκέλευσεν —.

2) ib.: καὶ περὶ ἑαυτοῦ κατὰ λέξιν ἐν ταύτῃ τῇ ἐπιστολῇ γέγραφεν· „ἐγὼ γὰρ οὐχ ὅτι ἑωρακὼς ἂν εὑρεθείην τὴν Δαρείου γυναῖκα ἢ βεβουλημένος ἰδεῖν, ἀλλ' οὐδὲ τῶν λεγόντων περὶ τῆς εὐμορφίας αὐτῆς προσδεδεγμένος λόγον“.

3) c. 8: Καὶ τὴν μὲν Ἰλιάδα τῆς πολεμικῆς ἀρετῆς ἐφόδιον καὶ νομίζων καὶ ὀνομάζων ἔλαβε μὲν Ἀριστοτέλους διορθώσαντος ἣν ἐκ τοῦ νάρθηκος καλοῦσιν, εἶχε δὲ ἀεὶ μετὰ τοῦ ἐγχειριδίου κειμένην ὑπὸ τὸ προσκεφάλαιον, ὡς Ὀνησίκριτος ἱστόρηκε —

c. 26: κιβωτίου τινὸς αὐτῷ προσενεχθέντος, οὗ πολυτελέστερον οὐδὲν ἐφάνη τοῖς τὰ Δαρείου χρήματα — παραλαμβάνουσιν — πολλὰ δὲ πολλῶν λεγόντων, αὐτὸς ἔφη τὴν Ἰλιάδα φρουρήσειν ἐνταῦθα καταθέμενος. Καὶ ταῦτα μὲν οὐκ ὀλίγοι τῶν ἀξιοπίστων μεμαρτυρήκασιν.

4) c. 8: ἦν δὲ καὶ φύσει φιλολόγος καὶ φιλαναγνώστης. Zu der Feldbibliothek, die ihm Harpalos nachschicken muss, gehören: Philistos, Euripides, Sophokles, Aeschylos, Telestes, Philoxenos.

legt hat. Was die hellenische Cultur dem genialen Sohne eines kraftstrotzenden Naturvolkes bieten konnte an Mitteln, die Menschen zu beherrschen, zu begeistern, fortzureissen und dabei selber bis zum Tag des entscheidenden Sieges das Gleichmaass im eigenen Innern zu behaupten, das hat Aristoteles seinem grossen Zögling mit auf den Weg gegeben. Wir würden unbegreiflich finden, wenn gerade er allein sich niemals von Herzen erfreut hätte an dieser gottbegnadeten Herrschernatur, an der er selbst so viel gethan. Er kann, da er von dem ausserordentlichen Menschen spricht, für den die Gesetze gewöhnlicher Sterblichen nicht gemacht sind, der selber eine Quelle neuen Rechtes und neuer Satzungen ist, au Niemand anders als an Alexander den Grossen gedacht habeu, zur Zeit, da er dessen würdig war, länger freilich nicht.

Was Plutarch als Grieche nach Kräften zu bemänteln sucht, Curtius Rufus dagegen als Römer mit desto grösserer Schärfe hervortreten lässt, ist eine zweifellose Wahrheit, wenn man unbefangen die Thatsachen selber wägt. Nach dem Tode des Dareios geht in dem Wesen des Königs ein Wandel vor sich, der ihn erst mit seinen Freunden, bald mit sich selber überwirft und schliesslich Alles, was ihn einst gross gemacht, noch an dem Lebenden verzehrt.

Mit einer wahren Kreuzzugsbegeisterung hatte er den Krieg aufgenommen, der der Traum schon seiner Kinderjahre gewesen war. Die Art, wie er sich am Granikos vor den Augen der feindlichen Reiterei in den Strom stürzt, in den Pässen von Issos und auf der weiten, von unabsehbaren Feindesmassen bedeckten Ebene bei Gaugamela das wüthendste Kampfgetümmel persönlich aufsucht, nirgends fähig »den Sieg zu stehlen«, überall entschlossen, den Stier bei den Hörnern zu packen — gemahnt an den Enthusiasmus der Inspiration; er streitet in dem unerschütterlichen Glauben, dass ihm die Sendung geworden, Hellas an seinem Erbfeind zu rächen, und dass die Götter mit ihm sind, bis das Werk vollbracht ist. In Milet sprach er das Geheimniss der Knechtschaft Joniens aus. Als er dort, in langer Reihe aufgestellt, die Standbilder von Athleten sah, die olympische und pythische Siege davongetragen, fragte er: »Und wo waren diese stattlichen Leiber, als die Barbaren eure Stadt umlagerten?«[1] Die Erstlinge seiner Siegesbeute schickt er nach Hellas; 300 Barbarenschilde verehrt er den Athenern und die Beutestücke erhalten die Inschrift: »Alexander von Makedonien und die Hellenen, mit Ausnahme der Lakedämonier, von

1) Plut. Reg. et imperat. apophthegmata. Alexand. N. 8: ἐν δὲ τῇ Μιλήτῳ πολλοὺς ἀνδριάντας ἀθλητῶν θεασάμενος Ὀλύμπια καὶ Πύθια νενικηκότων, καὶ ποῦ τὰ τηλικαῦτα, ἔφη, ἦν σώματα, ὅτε οἱ βάρβαροι ὑμῶν τὴν πόλιν ἐπολιόρκουν; (Moralia I, 214 Didot.).

den Barbaren, die Asien bewohnen«[1]). Als nationaler Held fühlt er sich, will er sich angesehen wissen. Die Gottheit, die die Priester von Ammon ihm zusprechen, ist ihm ein Schreckmittel mehr, um auf die Barbaren zu wirken; mit seinen Waffenbrüdern aber macht er Witze darüber[2]). Da er sich zum ersten Mal auf dem mit Gold überdachten Throne als persicher König den Seinen zeigt, bricht Demaratos unter Thränen in die Worte aus: »Unglücklich die Hellenen, die den Stolz nicht mehr erlebt haben, Alexander auf dem Thron des Dareios sitzen zu sehen«[3]). Und bei dem Jubelgelage in Persepolis genügt der Aufruf einer Hetäre aus Athen, um seinen Barbarenhass zu hellen Flammen zu entfachen. Welch eine Wonne, ruft Thais der weinseligen Tafelgesellschaft zu, wenn mir vergönnt würde, den Feuerbrand in die Burg des Xerxes zu werfen, der das Haus der Athene verbrannt hat, sodass man in der Heimath sagen könnte, im Gefolge Alexanders haben schwache Weiber im Namen von Hellas den Persern ärgere Schmach angethan, als alle Heere und Flotten von ehedem. Auf dies Wort stürmt die ganze Gesellschaft, trunken von Wein und Uebermuth hinaus, voran Alexander selbst den Kranz auf dem Haupt, die Fackel in der Hand, um den Palast der Barbarenkönige zu verbrennen und die Makedonier eilen jubelnd herbei, weil sie, wie Plutarch bemerkt, meinten: ist das geschehen, dann geht es heimwärts und der König bleibt der Unsere[4]).

Bis hierher war Alexander im Einklang mit seinem Volke daheim wie im Feldlager. Als Dareios und sein Mörder Bessos todt waren, war in den Augen der Makedonier die Aufgabe des Krieges gelöst, der Preis so vieler Gefahren und Anstrengungen erreicht. Während der gemeine Mann an beutebeladene Heimkehr dachte, war nach Ansicht

1) Plut. Alex. c. 16: Κοινούμενος δὲ τὴν νίκην τοῖς Ἕλλησιν — „Ἀλέξανδρος ὁ Φιλίππου καὶ οἱ Ἕλληνες πλὴν Λακεδαιμονίων ἀπὸ τῶν βαρβάρων τῶν τὴν Ἀσίαν κατοικούντων“.

2) c. 28: Καθόλου δὲ πρὸς μὲν τοὺς βαρβάρους σοβαρὸς ἦν καὶ σφόδρα πεπεισμένῳ περὶ τῆς ἐκ θεοῦ γενέσεως καὶ τεκνώσεως ὅμοιος, τοῖς δὲ Ἕλλησι μετρίως καὶ ὑποφειδομένως ἑαυτὸν ἐξεθείαζε. Während er in einem veröffentlichten Briefe an die Athener von seinem »angeblichen Vater« Philipp spricht, zeigt er in dem Gespräche mit den Seinen, dass er οὐδὲν πεπονθὼς οὐδὲ τετυφωμένος ist.

3) c. 37: — ὡς μεγάλης ἡδονῆς στεροῖντο τῶν Ἑλλήνων οἱ τεθνηκότες πρὶν ἰδεῖν Ἀλέξανδρον ἐν τῷ Δαρείου θρόνῳ καθήμενον..

4) c. 38: — ἔτι δ᾽ ἂν ἥδιον ὑποπρῆσαι κωμάσασα τὸν Ξέρξου τοῦ κατακαύσαντος τὰς Ἀθήνας οἶκον, αὐτὴ τὸ πῦρ ἅψασα τοῦ βασιλέως ὁρῶντος, ὡς ἂν λόγος ἔχῃ πρὸς ἀνθρώπους, ὅτι τῶν ναυμάχων καὶ πεζομάχων ἐκείνων στρατηγῶν τὰ μετὰ Ἀλεξάνδρου γύναια μείζονα δίκην ἐπέθηκε Πέρσαις ὑπὲρ τῆς Ἑλλάδος. — ἤλπιζον γὰρ ὅτι τοῖς οἴκοι προσέχοντός ἐστι τὸν νοῦν καὶ μὴ μέλλοντος ἐν βαρβάροις οἰκεῖν τὸ πιμπράναι τὰ βασίλεια καὶ διαφθείρειν.

der denkenden Führer der Augenblick dauernder Organisationen gekommen, deren Ziel kein anderes sein konnte, als Aufrichtung eines straffen Hellenenregiments über stumm gehorchende Barbaren.

So hat auch Aristoteles die Aufgabe seines Zöglings gefasst. Wenn er eine Abhandlung über »Einrichtung von Pflanzstädten« an ihn gerichtet hat [1]), so kann das nur in einer Zeit geschehen sein, wo es darauf ankam, die Eroberungen, die das Schwert gemacht, in dauerndes Eigenthum zu verwandeln. Nach der allgemeinen Regel geschah das am Besten durch Ansiedelung von Abtheilungen des siegreichen Volkes, wie das die Athener durch die Kleruchieen, die Römer durch ihre Militärcolonieen thaten. Vermuthlich hat Aristoteles die Vertheilung des makedonischen Waffenadels über die Hauptstädte der persischen Satrapieen angerathen, dergestalt, dass diese Waffenplätze die Mittelpunkte weiterer hellenischer Ansiedelungen und zugleich die Bollwerke ihrer Sicherheit und Herrschaft bildeten. Dem König aber, der die Spitze dieses Baues bildete, schärfte er ein, dass Hellenen und Barbaren grundverschiedene Wesen seien und dass freie Menschen nicht dieselbe Herrschaft ertrügen, wie sie geborene Sklaven sich gefallen lassen müssen. Das beweist der gesammte Inhalt der Staatslehre, die wir kennen gelernt haben, das beweist insbesondere die einzige Stelle, welche Plutarch uns aus den Rathschlägen des Aristoteles an Alexander erhalten hat. Danach ging sein Rath kurz und gut dahin: »den Hellenen als Hegemon, den Barbaren als Despot zu begegnen; die Einen in Ehren zu halten als Freunde und Stammgenossen, die Anderen zu behandeln, als wenn sie Thiere oder Pflanzen wären« [2]).

Alexander aber schlug dem Rath des Aristoteles, wie den Erwartungen seines Heeres gleichmässig ins Gesicht. Von Allem, was das Heimweh und Ruhebedürfniss seiner Krieger, das Selbstgefühl der siegreichen Hellenen voraussetzte, geschah das Gegentheil; die Siege schienen nur errungen, um zu neuen Eroberungen in unabsehbaren Fernen auszuholen, die Herrschaft nur erobert, um sie an die Besiegten wieder zu verlieren; denn ihre Kleider, ihre Sitten nahm der gefeierte Heerfürst an, ihre Niedertracht legte er seinen Kriegern auf und in demselben Augenblick begann der Verfall seines Charakters.

---

1) S. Bd. I. S. 45 ff.

2) Plut. de Alex. s. virt. s. fort or. I. c. 6: — Ἀριστοτέλης συνεβούλευεν αὐτῷ, τοῖς μὲν Ἕλλησιν ἡγεμονικῶς, τοῖς δὲ βαρβάροις δεσποτικῶς χρώμενος· καὶ τῶν μὲν ὡς φίλων καὶ οἰκείων ἐπιμελούμενος, τοῖς δὲ ὡς ζώοις ἢ φυτοῖς προσφερόμενος — (Moralia I, 404 Did.).

Die Gegensätze, die in seinem Wesen lagen, hatte der Sturm und Drang des Perserkrieges zusammengehalten; als der Feind, mit dem es keinen Frieden gab, zu dessen Niederwerfung er jede Faser seiner Kraft anspannen musste, verendet hatte, brachen sie auseinander, die unedlen Triebe seiner Natur warfen den Zügel seiner edleren ab.

Die vermuthlich in Briefform verfasste Abhandlung »über das Königthum«, welche Aristoteles nach dem Zeugniss des Cicero an Alexander gerichtet hat, ist uns verloren. Auf ihren Geist können wir nur aus Andeutungen, aus diesen aber mit Sicherheit schliessen. »Die Stellung eines Königs zu seinem Volk, heisst es in der Ethik, ist vergleichbar der des Vaters zu seinen Kindern«[1]. Das echte Königthum, heisst es in der Politik, ist die »Herrschaft des besten Mannes« und die Frage ist nur, ob ihr die Herrschaft des besten Gesetzes vorzuziehen sei[2]. »Heut war ich nicht König, denn heut habe ich Keinem wohlgethan«, lässt ein Bruchstück den Alexander als Zögling des Aristoteles sprechen[3]. Nehmen wir hinzu, dass Alles, was vom Tyrannen gilt, als das Gegentheil dessen bezeichnet wird, was dem König ziemt, so kommen wir mittelbar auf ein ausreichend vollständiges Bild der Vorschriften, die Aristoteles ertheilt haben wird, um Alexander das Muster eines Königs zu zeigen, zum Theil aber auch der Urtheile, die er über den sittlichen Verfall des grossen Königs gefällt haben wird. Der merkwürdige Abschnitt über die Tyrannis lässt eine absichtliche Beziehung auf Alexander überhaupt, auf diese Epoche seines Lebens insbesondere nirgends erkennen. Ueber die Zeit seiner Entstehung und Niederschrift lässt sich nur Das mit Bestimmtheit sagen, dass die Ermordung Philipps ihr vorangegangen ist, um wie viel aber wissen wir nicht. Gleichwohl sind Stellen darin, die aussehen, wie wenn sie für Alexander bestimmt gewesen wären und von denen man mindestens annehmen darf, dass ihr Inhalt unter den Warnungen jenes Sendschreibens nicht werde gefehlt haben.

An die Schwelgerei, der sich Alexander mehr und mehr ergibt, an das Uebermächtigwerden der Sinnlichkeit, die er früher gebändigt, an die tollen Trinkgelage mit ihrem Sinnentaumel und ihren bösen Folgen

1) Eth. Nic. VIII. c. 12: ἡ μὲν γὰρ πατρὸς πρὸς υἱεῖς κοινωνία βασιλείας ἔχει σχῆμα. cf. Pol. p. 1285 b. 32. (86. 21).

2) p. 1286. 7 — (87. 3): ἀρχὴ δ' ἐστὶ τῆς ζητήσεως (περὶ τῆς βασιλείας) πότερον συμφέρει μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀνδρὸς ἄρχεσθαι ἢ ὑπὸ τῶν ἀρίστων νόμων.

3) Vit. Arist. Marc. f. 276 a. (Arist. Opp. ed. Acad. Ber. vol. V. p. 1489. fr. 78): ἵνα δὲ καὶ πάντας ἀνθρώπους εὐεργετήσῃ, γράφει τῷ Ἀλεξάνδρῳ βιβλίον περὶ βασιλείας, διδάσκων, ὅπως βασιλευτέον. ὅπερ οὕτως ἔδρασεν εἰς τὴν Ἀλεξάνδρου ψυχὴν ὡς λέγειν ὅτε μὴ ὠφέλησέ τινα „σήμερον οὐκ ἐβασίλευσα, οὐδένα γὰρ εὖ ἐποίησα“.

wird man gemahnt, wenn man die Stelle liest: »Im Sinnengenuss muss es der König, der nicht für einen Tyrannen gelten will, anders machen als die Tyrannen von heutzutage. Denn die schwelgen nicht bloss vom frühen Morgen bis in die Nacht und treiben's so einen Tag wie den anderen, nein, sie meinen auch, sie könnten nicht Zeugen genug dabei haben, die sie in ihrer Seligkeit bewundern sollen. In solchen Dingen muss Einer Maass zu halten wissen oder wenn er das nicht kann, Anderen wenigstens kein Schauspiel geben; denn der Verachtung und dem Ueberfall setzt sich nicht der Nüchterne, sondern der Trunkene, nicht der Wachsame, sondern der Schläfer aus«[1]).

Hieraus kann man abnehmen, wie er geurtheilt haben wird, als er von der Ermordung des Klitos hörte. Wäre er wie die Philosophen Kallisthenes aus Olynth und Anaxarchos von Abdera am nächsten Morgen an das Lager des reumüthigen Königs gekommen, der im Rausch den Retter seines Lebens umgebracht und mit all seinen Thränen ihn nicht wieder zurückrufen konnte, schwerlich hätte er ihn mit der »Sanftmuth« des Ersteren, gewiss nicht mit der schamlosen Kriecherei des Letzteren zugeredet[2]), wahrscheinlich hätte er ihm gesagt: »Das ist der Weg zu Deinem Untergang«.

Noch unmittelbarer gemahnt eine andere Stelle an allbekannte Ereignisse aus Alexanders letzten Jahren: »Das Königthum lebt von der Treue seiner Freunde, die Tyrannis von dem Misstrauen gegen die, die ihr am Nächsten stehen und desshalb am Besten könnten, was Alle wollen. — Freunde hat der Tyrann nicht, denn nur Schmeichler kann er ertragen und Schmeichelei ist Sache niedriger Seelen. Kein freigeborenes Herz gibt sich dazu herab; edle Menschen lieben, kriechen können sie nicht. Zu Schlechtem sind nur Schlechte fähig; »wie der Klotz, so der Keil«, sagt das Sprichwort. Tyrannenart ist's, Männer von fester und freier Gesinnung scheel anzusehen. Das Auftreten des Ehrenmannes, glaubt der Tyrann, komme ihm allein zu; wer es wagt, in Würde und aufrechter Haltung mit ihm zu wetteifern, raubt ihm den

1) p. 1314 b. 28—(227. 21—): περί τε τὰς ἀπολαύσεις τὰς σωματικὰς τοὐναντίον ποιεῖν ἢ νῦν τινὲς τῶν τυράννων· οὐ γὰρ μόνον εὐθὺς ἕωθεν τοῦτο δρῶσιν, καὶ συνεχῶς πολλὰς ἡμέρας, ἀλλὰ καὶ φαίνεσθαι τοῖς ἄλλοις βούλονται τοῦτο πράττοντες, ἵν' εὐδαίμονας καὶ μακαρίους θαυμάζωσιν, ἀλλὰ μάλιστα μὲν μετριάζειν τοῖς τοιούτοις, εἰ δὲ μή, τό γε φαίνεσθαι τοῖς ἄλλοις διαφεύγειν· οὔτε γὰρ εὐεπίθετος οὔτ' εὐκαταφρόνητος ὁ νήφων, ἀλλ' ὁ μεθύων, οὐδ' ὁ ἄγρυπνος, ἀλλ' ὁ καθεύδων.

2) Plut. Alex. c. 52: Die Worte des Anaxarchos οἷς αὐτὸν προσήκει νόμον εἶναι καὶ ὅρον τῶν δικαίων, verglichen mit den ähnlich lautenden Worten in der oben S. 279 angeführten Stelle der Politik lassen darauf schliessen, dass diese Wendung in den Schulen mit Bezug auf Alexander häufig gebraucht worden ist.

Vorzug und vergreift sich an seinem überlegenen Recht; daher trifft sie der ganze Hass derer, die ewig vor Verschwörung und Umsturz zittern. Auch das ist Tyrannenweise, sich mit fremden Schmarotzern lieber als mit Landsleuten zu umgeben, denn diese gelten für Feinde, jene für ungefährlichen Anhang«[1]).

Hier, wie in dem ganzen Abschnitt, dem diese Stelle entnommen ist, hat Aristoteles nur den Tyrannen einer Stadt, nicht den Beherrscher eines grossen Reiches im Auge. Aber das allgemein Menschliche, das darin liegt, trifft in beiden Fällen gleichmässig zu und vor Allem die Regel, die dem freigesinnten Unterthan eines Machthabers gilt. Es lässt sich demnach leicht erkennen, wie Aristoteles geurtheilt haben wird über die Kriecherei, die Alexander anfing selbst von seinen Waffenbrüdern und Landsleuten zu verlangen, über sein steigendes Unvermögen, irgend welchen Widerspruch zu ertragen, und über den unseligen Verfolgungswahn, der ihm anfängt die Seele zu verdüstern, ihn überall Verschwörer und Mörder wittern lässt, ihn verleitet, an Philotas einen Justizmord, an dem greisen Parmenion einen schmählichen Meuchelmord zu begehen[2]). Seitdem war die Verstimmung in

1) p. 1313 b. 29—(225. 6—): καὶ ἡ μὲν βασιλεία σώζεται διὰ τῶν φίλων, τυραννικὸν δὲ τὸ μάλιστ' ἀπιστεῖν τοῖς φίλοις ὡς βουλομένων μὲν πάντων, δυναμένων δὲ μάλιστα τούτων. p. 1314. 1—(225. 18—): — παρὰ δὲ τοῖς τυράννοις οἱ ταπεινῶς ὁμιλοῦντες, ὅπερ ἐστὶν ἔργον κολακείας. καὶ γὰρ διὰ τοῦτο πονηρόφιλον ἡ τυραννίς· κολακευομένοις γὰρ χαίρουσιν, τοῦτο δ' οὐδ' ἂν εἷς ποιήσειε φρόνημα ἔχων ἐλεύθερον, ἀλλὰ φιλοῦσιν οἱ ἐπιεικεῖς ἢ οὐ κολακεύουσιν. καὶ χρήσιμοι οἱ πονηροὶ εἰς τὰ πονηρά· ἥλῳ γὰρ ὁ ἧλος, ὥσπερ ἡ παροιμία. καὶ τὸ μηδενὶ χαίρειν σεμνῷ μηδ' ἐλευθέρῳ τυραννικόν· αὐτὸν γὰρ εἶναι μόνον ἀξιοῖ τοιοῦτον ὁ τύραννος, ὁ δ' ἀντισεμνυνόμενος καὶ ἐλευθεριάζων ἀφαιρεῖται τὴν ὑπεροχὴν καὶ τὸ δεσποτικὸν τῆς τυραννίδος· μισοῦσιν οὖν ὥσπερ καταλύοντας τὴν ἀρχήν, καὶ τὸ χρῆσθαι συσσίτοις καὶ συνημερευταῖς ξενικοῖς μᾶλλον ἢ πολιτικοῖς τυραννικὸν ὡς τοὺς μὲν πολεμίους τοὺς δ' οὐκ ἀντιποιουμένους.

2) Der einzige Vorwurf, der Philotas gemacht werden konnte, war, dass er eine Verschwörung, die ihm angezeigt worden war, dem Alexander nicht angezeigt hatte, obgleich er täglich zwei Mal zu ihm ins Zelt kam. Auf seine Entschuldigung, er habe dem Geschwätz keine ernste Bedeutung beigelegt, hatte ihm Alexander verziehen, indem er ihm die Hand reichte (Curt. VI. (IV.) c. 7. 33—35). Der Process, der dann folgte, war das Werk der persönlichen Feinde, die sich Philotas im Heere gemacht hatte; eine Verschuldung ausser der, die ihm Alexander bereits verziehen, ergab auch die Folter nicht. Unter den Verschworenen, die Dymnos angegeben, war Philotas nicht, sonst hätte sich überdies der Angeber nicht gerade an Diesen gewendet, um die Anzeige zu vermitteln; dieser letztere aber hätte sich wohl gehütet, dem Kebalinos zu sagen, als er aus dem Zelt wieder heraus kam: der König habe keine Zeit, um auf solche Dinge zu hören (ib. c. 6. 20). War es doch schliesslich in diesem Feldlager zur Manie geworden, überall Verschwörer zu wittern und ein sehr einfaches Mittel, einen hochstehenden Mann zu verderben, das Misstrauen des Königs auf ihn zu lenken. Gegen Parmenion vollends lag nicht der Schatten

seinem Heere so gross geworden, dass er für gut fand, eine besondere Abtheilung zu bilden, in welcher die unzufriedenen Elemente untergebracht wurden, damit nicht durch ihre losen Reden und lauten Klagen die Treue des übrigen Heeres angesteckt würde [1]).

Die ungemessene Ausdehnung des Krieges, die den Makedoniern immer tiefer zuwider wird, die ruhelose Hast, die ihn zu immer neuen, immer gefährlicheren Abenteuern treibt, während im Rücken des Heeres, das Indien erobern will, noch nicht einmal der Anfang dauernder Gestaltungen gemacht ist und das Schicksal von Millionen Menschen von dem Leben eines einzigen Sterblichen abhängig bleibt — wird den Beifall des Aristoteles ebensowenig gehabt haben, als die Verwandlung des Nationalhelden der hellenischen Geisteskraft in einen Bürger zweier Welten, die ihm geschieden schienen auf Zeit und Ewigkeit.

Den Barbarenkrieg an sich hat er stets gewollt und stets empfohlen; selbst sein »bester Staat«, dessen erste Aufgabe die Pflege der Tugend ist, soll nicht bloss gerüstet sein, sich seiner Freiheit gegen jeden Angreifer zu erwehren, sondern auch denen »herrisch zu gebieten, die zur Knechtschaft geboren sind«. Aber der Krieg um des Krieges willen, die Eroberung über jedes verständige Maass hinaus ist ihm ein Greuel und ein Volk, das diesem Dämon verfällt, erscheint ihm rettungslos verloren [2]).

Erwiesen vollends ist seine tiefe Abneigung gegen die Vermengung hellenischen und barbarischen Wesens, der sich Alexander schliesslich vollständig ergab; denn das ist's, was ihn mittelbar in die Katastrophe des Kallisthenes verwickelt hat.

Das Zerwürfniss des Alexander mit Kallisthenes ist entstanden aus dem Widerspruch, in den jener sich zu dem Geist des makedonischen Heeres setzte, da er unter Hellenen den Perserkönig zu spielen begann und von den freien Makedoniern dieselbe äussere Unterwürfigkeit wie

---

einer begründeten Anklage vor. Er ist auf Befehl Alexanders einfach gemeuchelt worden, ehe er seines Sohnes Schicksal erfuhr. Eine eingehende Besprechung der verschiedenen Angaben s. bei St. Croix Examen critique des historiens d' Alexandre 2. ed. Paris 1804. S. 337 ff.

1) Diod. XVII, 79: ὁ δ' Ἀλέξανδρος, ἐπιλεξάμενος ἐκ τῶν Μακεδόνων τοὺς ἀλλοτρίας κατ' αὐτοῦ προϊεμένους φωνὰς καὶ τοὺς ἠγανακτηκότας ἐπὶ τῷ τοῦ Παρμενίωνος θανάτῳ, πρὸς δὲ τούτοις τοὺς ἐν ταῖς ἀποσταλείσαις εἰς Μακεδονίαν ἐπιστολαῖς ἀλλότριόν τι γεγραφότας τοῖς οἰκείοις περὶ τῶν τῷ βασιλεῖ συμφερόντων, εἰς ἓν κατέλεξε σύστημα, καὶ προσηγόρευσεν ἀτάκτων τάγμα, ὅπως μὴ διὰ τὰς τούτων ἀκαίρους φωνὰς καὶ παρρησίας τὸ λοιπὸν πλῆθος τῶν Μακεδόνων συνδιαφθείρηται.

2) S. oben S. 177 ff.

von den Barbaren verlangte. In diesem Punkte dachte, das wissen wir aus seinen eigenen Worten, Aristoteles genau wie die Sprecher des Lagers und desshalb gibt uns jener Conflikt ein Bild von dem, was zwischen ihm und Alexander vorgefallen sein würde, wenn er sich an der Stelle des Kallisthenes befunden hätte.

Kallisthenes von Olynth [1]), Verwandter und Schüler des Aristoteles, war von Hause weder der unbeugsame Republikaner, noch der trotzige, jeder Schmeichelei unfähige Sittenrichter, den man sich gewöhnlich unter ihm denkt [2]). Wäre er das Erstere gewesen, wesshalb begab er sich in das Rhetorengefolge, das Alexander im Felde begleitete? [3]) Niemand konnte ihn dazu zwingen. Dass er aber das Letztere nicht war, beweisen zwei Bruchstücke seiner Schrift über Alexander, die vermuthlich schon bald nach der Schlacht von Arbela, jedenfalls vor seinem Conflikt, verbreitet worden sein muss. Eine Aeusserung, die uns Arrian von ihm bewahrt und zwar mit einer Bemerkung, die zeigt, dass sie nicht in jener Schrift gestanden haben kann, würde, wenn sie echt wäre, von beispielloser Selbstüberhebung zeugen. Er soll nämlich — »wenn die Ueberlieferung richtig ist«, setzt Arrian hinzu — gesagt haben: »das Schicksal Alexanders und seiner Thaten bei der Nachwelt habe er mit seiner Feder in der Hand. Er sei nicht gekommen, um von Alexander Ruhm für sich zu borgen, sondern um diesem die Bewunderung der Menschen zu gewinnen und der Glaube an die Gottähnlichkeit Alexanders hänge nicht ab von den Lügen, die Olympias über seine Geburt verbreite, sondern von dem, was er über

1) Ueber ihn s. C. Müller, Scriptores Alexandri Magni S. 1 ff. im Anhang zu Arriani Anab. et Indica ed. Dübner. Paris 1846. Zur Beurtheilung vgl. St. Croix a. a. O. S. 34 ff. und S. 355 ff.

2) Auch ich habe ihn mir früher so gedacht. Athen und Hellas II, 132.

3) Nach Plutarch, Alex. c. 53 wäre Kallisthenes dem Alexander nachgereist, um den Wiederaufbau seiner zerstörten Vaterstadt bei ihm durchzusetzen und nach desselben de stoic. repugn. 20 wäre ihm das von Vielen zum Vorwurf gemacht worden. Olynth war im Jahre 348 durch Philipp dem Erdboden gleich gemacht und seine ganze Bevölkerung in die Sklaverei verkauft worden. Es wäre sehr sonderbar, wenn Kallisthenes erst den asiatischen Feldzug des Alexander als einen passenden Anlass betrachtet hätte, um für Wiederherstellung seiner Heimath zu bitten. Das Wahre an der Sache ist wohl dies, dass er einerseits die Empfehlung des Aristoteles (Diog. L. V, 4), andererseits seine Eigenschaft als Angehöriger einer durch Philipp mit entsetzlicher Härte behandelten Stadt benutzt hat, um sich bei Alexander besonderer Aufmerksamkeit zu versichern. Sehr möglich auch, dass die Wiederherstellung Olynths Gegenstand verschiedener seiner rhetorischen Stilübungen gewesen ist. Wie dem aber auch sein mag, freiwillig war sein Anschluss an das Gefolge Alexanders, freiwillig seine jahrelange Begleitung desselben und das ist, worauf es ankommt.

seine Thaten bekannt mache« [1]). Da diese angebliche Aeusserung mit geradezu hochverrätherischen Redensarten in Verbindung steht, welche Kallisthenes gegenüber Philotas geführt haben soll, so ist sie wohl auf die Anklagen seiner Feinde zurückzuführen, die aber ihren Weg in die Aufzeichnungen, sei es des Ptolemäos, sei es des Aristobulos, gefunden haben müssen; sonst ständen sie nicht bei Arrian. Die echten Bruchstücke aber aus seiner Schrift über Alexander beweisen, dass er in der Kunst, dem »Gottähnlichen« zu schmeicheln, alles nur irgend Wünschenswerthe geleistet hat. Er ist's, der von dem Durchgang durch die »Klimax« sagt: »das Meer rauschte auf, wie wenn es sein Kommen fühlte und den Herrscher erkennend, ihm mit einer tiefen Verbeugung huldigend Platz machen wollte« und dabei gebraucht er den den alten Hellenen so verhassten Ausdruck προσκυνεῖν vom pamphylischen Meer [2]). Kallisthenes ist's, der den Zug Alexanders durch die libysche Wüste, seine Aufnahme bei den Priestern des Ammontempels mit all dem Wunderkram beschreibt, den nicht bloss Timäos, sondern auch Strabon lächerlich findet und nicht zufrieden mit den zwei Raben, welche den Weg durch das Sandmeer zeigen und der Erklärung der Priester, die unter lauter geheimnissvollen Mienen und unverständlichen Geberden nur Eines deutlich sagen: »du bist Zeus Sohn«, dann noch hinzu setzt: Seit der Zerstörung des Branchidenheiligthums hatte Apollon seinen milesischen Sitz verlassen und seine heilige Quelle war versiegt: nun auf einmal sprudelte sie wieder auf und auch Orakel wurden wieder ertheilt und in Memphis erschienen Gesandte der Milesier, um Aussprüche Apollons zu überbringen, welche Alexander als Sohn des Zeus bezeichneten und den Sieg von Arbela, den Tod des Dareios und die Umwälzung in Lakedämon vorhersagten! [3]) Aus all

1) Arrian IV. c. 10: ἐκεῖνα δὲ οὐκέτι ἐπιεικῆ δοκῶ τοῦ Καλλισθένους, εἴπερ ἀληθῆ ξυγγέγραπται, ὅτι ὑφ' αὑτῷ τε εἶναι ἀπέφαινε καὶ τῇ αὑτοῦ ξυγγραφῇ Ἀλέξανδρόν τε καὶ τὰ Ἀλεξάνδρου ἔργα. οὔκουν αὐτὸς ἀφῖχθαι ἐξ Ἀλεξάνδρου δόξαν κτησόμενος, ἀλλὰ ἐκεῖνον εὐκλεᾶ ἐς ἀνθρώπους ποιήσων. Καὶ οὖν καὶ τοῦ θείου τὴν μετουσίαν Ἀλεξάνδρῳ οὐκ ἐξ ὧν Ὀλυμπιὰς ὑπὲρ τῆς γενέσεως αὐτοῦ ψεύδεται ἀνηρτῆσθαι ἀλλ' ἐξ ὧν ἂν αὐτὸς ὑπὲρ Ἀλεξάνδρου ξυγγράψας ἐξενέγκῃ ἐς ἀνθρώπους. Irrig hat St. Croix diese Aeusserung als eine Stelle aus seiner Schrift bezeichnet.

2) fragm. 25 (Eustath. in Il. XIII, 29. Müller p. 19): Καλλισθένης τὸ Παμφύλιον πέλαγος Ἀλεξάνδρου παριόντος — ἐξυπαναστῆναι λέγει αἰσθόμενον οἷον τῆς ἐκείνου πορείας καὶ οὐδ' αὐτὸ ἀγνοῆσαν τὸν ἄνακτα, ἵνα ἐν τῷ ὑποκυρτοῦσθαί πως δοκῇ προσκυνεῖν.

3) Polyb. XII, 12a: ἐκεῖνος (Τίμαιος) γὰρ κόλακα μὲν εἶναί φησι τὸν Καλλισθένη τοιαῦτα γράφοντα καὶ πλεῖστον ἀπέχειν φιλοσοφίας, κόραξί τε προσέχοντα καὶ κορυβαντιώσι γυναιξί. —

Strabo XVII. p. 813 gibt die ausführlichste Mittheilung über die Stelle des Kallisthenes, die auch Plutarch c. 27 benutzt. Die Geschichte von dem Raben und

dem erklärt sich zur Genüge, wie Timäos dazu kommen konnte, den Kallisthenes geradezu als den Schriftsteller anzugreifen, der die Vergötterung Alexanders in die Literatur eingeführt. »Demosthenes, sagt er, und die anderen Redner, die damals blühten, waren Hellas' würdig, als sie dem Alexander göttliche Ehren versagten; der Philosoph aber, der einen sterblich Geborenen mit Aegis und Blitzstrahl ausstattete, hat dafür den Lohn empfangen, der ihm gebührte«[1].

Kurz, wer sich den Kallisthenes denken wollte als den Prediger ohne Furcht und Tadel, der dem König planmässig das Gewissen schärft und, wenn die Schmeichler ihn betäuben wollen, die nackte Wahrheit ins Gesicht sagt, der wäre leicht durch seine eigenen Worte zu widerlegen. Den persönlichen Manieren des Rhetors, der gewiss nicht bescheidener gewesen ist, als die ganze Zunft, mag es an jener Geschmeidigkeit gefehlt haben, die den Höfling ziert, Aristoteles soll von ihm geäussert haben: er ist ein grosser, mächtiger Redner, doch Verstand hat er nicht[2]; — aber was er in voller Freiheit über Alexander schrieb, lässt ein Talent zur Schmeichelei erkennen, das der König durchaus vollwichtig finden musste, wenn er nicht mehr als Menschenmögliches verlangte.

Nach all dem lässt sich sein Zerwürfniss mit Alexander nicht erklären, wie es gewöhnlich geschieht. Nicht der Vergötterung des Königs hat er sich widersetzt; sie hat er vielmehr nach Kräften befördert, für sie seinen Ruf als Philosoph und Schriftsteller eingesetzt und nachdem er das einmal gethan, konnte er streng genommen auch die Folge davon, die göttliche Verehrung an sich, nicht weigern. Mir scheint, dass erst da, als daraus eine nationale Ehrenfrage zwischen Hellenen und Barbaren geworden und damit Alles in Verbindung getreten war, was sich zwischen die Armee und ihren König an entfremdenden Elementen gelagert hatte, auch für Kallisthenes die Stunde der Entscheidung geschlagen hat. Und das darf nicht Wunder nehmen. Es war wirklich etwas Anderes, ob die Hellenen in

den vom Himmel gesandten Regengüssen findet er schon κολακευτικῶς λεγόμενα, die abgeschmackte Erzählung aber von der Wiedergeburt des branchidischen Apollon und seiner Orakelweisheit führt er mit den Worten ein: προστραγωδεῖ δὲ τούτοις οἱ Καλλισθένης. frgm. 36 (Müller, S. 27).

1) Polyb. XII, 12a: Δημοσθένην μὲν καὶ τοὺς ἄλλους ῥήτορας τοὺς κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἀκμάσαντας ἐπαινεῖ καί φησι τῆς Ἑλλάδος ἀξίους γεγονέναι διότι ταῖς Ἀλεξάνδρου τιμαῖς ταῖς ἰσοθέοις ἀντέλεγον. τὸν δὲ φιλόσοφον αἰγίδα καὶ κεραυνὸν περιθέντα θνητῇ φύσει δικαίως αὐτὸν ὑπὸ τοῦ δαιμονίου τετευχέναι τούτων ὧν ἔτυχεν.

2) Plut. Alex. c. 54: Ἀριστοτέλης: ὅτι K. λόγῳ μὲν δυνατὸς καὶ μέγας· νοῦν δὲ οὐκ εἶχεν.

Alexander ihren göttergleichen Heros verehrten, oder ob sie ihn gewissermaassen an die Perser abtraten, wenn sie in Perserweise vor einem zum Perser verkleideten Hellenen im Staube lagen.

Im einem Fall vergötterten sie den Genius ihrer eigenen Nation, im anderen würdigten sic sich zu Barbaren herab.

Gerade das ist's, was aus Plutarchs Erzählung nicht heraustritt, wie es heraustreten müsste. Die zwei Reden, die Alexander den Kallisthenes halten lässt, erst zum Lob, nachher zum Tadel der Makedonier, hängen mit dieser Frage gar nicht zusammen [1], der Auftritt aber an der Tafel bleibt unverständlich, wenn man nicht weiss, was ihm vorhergegangen ist und darüber gibt allein Arrian genügend Auskunft. Mit einer Anzahl seiner Hofsophisten und einem Kreise angesehener Perser und Meder hatte Alexander verabredet, bei Gelegenheit eines Trinkgelages die Anbetung des Königs nach Perserweise erst zum Gegenstand des Gespräches zu machen und dann sofort auszuführen. Anaxarchos hielt die verabredete Ansprache, in der er den Makedoniern zur Pflicht machte, dem Mann, der mehr ausgerichtet habe als Dionysos und Herakles, schon bei Lebzeiten die Ehren zu erweisen, die ihm nach seinem Tode ja doch unzweifelhaft zu Theil werden würden. Die Eingeweihten riefen Beifall und wollten sofort thun, wie der Rhetor empfohlen hatte; die Makedonier aber bekundeten durch düsteres Schweigen, dass sie Nichts davon wissen wollten. Da erhob sich Kallisthenes zu einer Gegenrede, in der der entscheidende Gesichtspunkt der war: »Wird uns gerathen, hier im Barbarenlande, Barbarengesinnung anzunehmen, so muss ich dich, o Alexander, an Hellas erinnern, um dessen willen diese ganze Heerfahrt unternommen worden, an das Hellas, dem Asien erobert werden sollte. Denke dir, du kehrtest dorthin zurück; willst du denn die Hellenen, das freieste der Völker, zur Anbetung zwingen, oder die Hellenen davon entbinden und den Makedoniern allein diesen Schimpf aufhalsen? Wirst du nicht für richtiger erkennen, einen Unterschied zu machen, dich von Hellenen und Makedoniern menschlich und hellenisch ehren zu lassen, und nur von den Barbaren barbarische Huldigung anzunehmen?« [2] Das war's,

1) Plut. Alex. c. 53.

2) Arrian IV. c. 10. 11: — Εἰ δέ, ὅτι ἐν τῇ βαρβάρῳ γῇ οἱ λόγοι γίγνονται, βαρβαρικὰ χρὴ ἔχειν τὰ φρονήματα, καὶ ἐγὼ τῆς Ἑλλάδος μεμνῆσθαί σε ἀξιῶ, ὦ Ἀλέξανδρε, ἧς ἕνεκα ὁ πᾶς στόλος σοι ἐγένετο, προσθεῖναι τὴν Ἀσίαν τῇ Ἑλλάδι, καὶ οὖν ἐνθυμήθητι, ἐκεῖσε ἐπανελθὼν ἆρά γε καὶ τοὺς Ἕλληνας τοὺς ἐλευθερωτάτους προσαναγκάσεις ἐς τὴν προσκύνησιν, ἢ Ἑλλήνων μὲν ἀφέξῃ, Μακεδόσι δὲ προσθήσεις τήνδε τὴν ἀτιμίαν, ἢ διακεκριμένα ἔσται σοι οὕτω τὰ τῶν τιμῶν εἰς ἅπαντας, ὡς πρὸς Ἑλλήνων μὲν καὶ Μακεδόνων ἀνθρωπίνως καὶ Ἑλληνικῶς τιμᾶσθαι, πρὸς δὲ τῶν βαρβάρων μόνων βαρβαρικῶς.

was hier durchschlug. Genau diese Sprache würde auch Aristoteles geführt haben; jenes Bruchstück aus dem Sendschreiben »an Alexander« stimmt aufs vollständigste mit dieser Wendung überein.

Nach dieser Herzensergiessung wird verständlich, wesshalb, als bei demselben Gastmahl die goldene Trinkschale am Tische kreiste, aus der jeder Gast dem König Bescheid thun musste, Kallisthenes wohl trinken, nicht aber wie die Höflinge, die Kniebeugung machen konnte und desshalb auch, »um einen Kuss ärmer« von dannen zog[1]. Dieser Auftritt hatte zwei Folgen, erstens, dass die Makedonier die Anbetung verweigerten und zweitens, dass Kallisthenes der Gegenstand aller möglichen Verleumdungen ward, denen Alexander nur zu willig Gehör gab. Für ihn verstand sich's von selbst, dass, als einer seiner Pagen, Hermolaos mit Namen, den er für ein Versehen auf der Jagd mit unbarmherziger Härte hatte büssen lassen, eine Verschwörung gegen ihn anstiftete, Kallisthenes der wahre Urheber sei. Anaxarchos und seine Spiessgesellen trugen ihm die schauerlichsten Reden zu, die der gefürchtete Sprecher der Makedonier gegen den König geführt haben sollte. Ptolemäos und Aristobulos melden übereinstimmend, die entlarvten Verschwörer hätten Kallisthenes als ihren Mitschuldigen angegeben; Plutarch aber hebt auf Grund brieflicher Aeusserungen des Alexander ausdrücklich hervor, selbst auf der Folter hätten die Pagen Niemanden als sich selber schuldig bekannt[2]. Gleichwohl schrieb Alexander nachher an Antipater: »die Knaben sind von den Makedoniern gesteinigt worden, den Sophisten werde ich selber züchtigen, sowie die, welche ihn ausgesandt haben und in ihren Städten die aufnehmen, die mir nach dem Leben trachten«[3].

---

1) Plutarch c. 54 erzählt das nach Chares, der hier ohne Zweifel Augenzeuge war und übereinstimmend damit ist die Erzählung bei Arrian c. 12.

2) c. 55: καίτοι τῶν περὶ Ἑρμόλαον οὐδεὶς οὐδὲ διὰ τῆς ἐσχάτης ἀνάγκης τοῦ Καλλισθένους κατεῖπεν. Ἀλλὰ καὶ Ἀλέξανδρος αὐτὸς εὐθὺς Κρατερῷ γράφων [καὶ Ἀττάλῳ] καὶ Ἀλκέτᾳ φησὶ τοὺς παῖδας βασανιζομένους ὁμολογεῖν, ὡς αὐτοὶ ταῦτα πράξειαν, ἄλλος δὲ οὐδεὶς συνειδείη. Dies Zeugniss ist von um so grösserem Gewicht, da es Alexander sehr unbequem war.

3) ib.: ὕστερον δὲ γράφει πρὸς Ἀντίπατρον καὶ τὸν Καλλισθένην συνεπαιτιασάμενος. „οἱ μὲν παῖδες, φησιν, ὑπὸ τῶν Μακεδόνων κατελεύσθησαν, τὸν δὲ σοφιστὴν ἐγὼ κολάσω καὶ τοὺς ἐκπέμψαντας αὐτὸν καὶ τοὺς ὑποδεχομένους ταῖς πόλεσι τοὺς ἐμοὶ ἐπιβουλεύοντας“. Aus der Thatsache, dass das Gerippe der Vertheidigungsrede des Hermolaos bei Arrian c. 14 übereinstimmt mit den Gedanken der Rede, die ihn Curtius VIII. (VI.) c. 7 halten lässt, schliesst St. Croix mit Recht, dass beiden hier eine gemeinsame Quelle zu Grunde liegt — was hinsichtlich der Oppositionsrede des Kallisthenes nicht gesagt werden kann — und dass Curtius wohl überhaupt seine meisten Reden nicht erfunden, sondern an die Ueberlieferung, sei es des Klitarch oder Anderer, an-

In diesem Briefe ist authentisch bestätigt, was der Kammerherr des Königs Chares als Absicht des Alexander bezeichnet: Kallisthenes sollte in Haft gehalten werden, bis sich Zeit fand zu dem Process, in dem auch seine Mitschuldigen in der Heimath, insbesondere Aristoteles vernommen und abgeurtheilt werden sollten. Inzwischen zog Alexander nach Indien und in derselben Zeit, da er bei den Mallern gefährlich verwundet wird, ist Kallisthenes in seiner Haft, die er sieben Monate ausgehalten, an Verfettung gestorben [1]. Diese Erzählung halte ich für die allein glaubwürdige, mit ihr stimmt die des Aristobulos überein [2]. Auf eine gefängliche Herumführung im Geleite des Heeres laufen auch die Uebertreibungen bei Diogenes v. Laerte und Justin hinaus; nur Ptolemäos spricht von Foltern und Aufhängen. Woher er das hat, wissen wir nicht [3].

Das war das Schicksal eines Philosophen, der Alexander Weihrauch gestreut hatte, wie irgend Einer; der ihn verehrte und bewunderte, wie Aristoteles und ihm schliesslich ins Gesicht sagte, was dieser ihm schriftlich eingeschärft hatte und mündlich wiederholt haben würde, wenn er an seiner Seite gewesen wäre. Der Tod Alexanders befreite seinen grossen Lehrer von der Aussicht auf einen peinlichen Process unter den peinlichsten Umständen, wenn nämlich, was wir nicht wissen, die Verstimmung Alexanders gegen ihn wirklich den Tod des Kallisthenes überlebt haben sollte. Aber in demselben Augenblick trieb ihn das Wiederaufwogen leidenschaftlichen Parteienhasses aus Athen.

Vor zwei Idealen hatte seine Staatslehre still gestanden. Das eine war der Bürgerstaat der Freiheit und Gleichheit, das andere war das Königthum gottähnlicher Menschentugend gewesen. Diese beiden Ideale mit einander in Einklang zu bringen, war das schwierigste Problem, das ihn beschäftigt hat. Sein Schicksal war tragisch. Der einzige Mensch, dem er als gottbegnadeten Monarchen huldigen konnte mit gutem Gewissen, schlug aus der Art und drohte ihm mit der Strafe des

---

geschlossen habe, dafür gibt es noch einen schlagenden Beweis, auf den bisher Niemand aufmerksam gemacht hat. VI. (IV.) c. 14. 12 heisst es: Cratero arcessito et sermone habito, cuius summa non edita est —. Den Umstand, dass er hier keine Rede einflechten kann, entschuldigt er damit, dass er in seiner Quelle keinen Stoff dazu gefunden habe.

1) Plut. Alex. c. 55: Χάρης δὲ μετὰ τὴν σύλληψιν ἑπτὰ μῆνας φυλάττεσθαι δεδεμένον, ὡς ἐν συνεδρίῳ κριθείη παρόντος Ἀριστοτέλους, ἐν αἷς δὲ ἡμέραις Ἀλέξανδρος ἐτρώθη περὶ τὴν Ἰνδίαν, ἀποθανεῖν ὑπέρπαχυν γενόμενον καὶ φθειριάσαντα.

2) Arr. IV c. 14: Καλλισθένην δὲ Ἀριστόβουλος μὲν λέγει δεδεμένον ἐν πέδαις ξυμπεριάγεσθαι τῇ στρατιᾷ, ἔπειτα νόσῳ τελευτῆσαι.

3) Diog. L. V. 1. 6. Just. XV. 3. Arr. IV. 14.

Hochverräthers. Und der einzige Staat, der die Elemente echter Bürgerfreiheit in sich barg, ergab sich den Demagogen und stiess ihn aus als einen Gottesleugner. Als er auf Euböa starb, hatte er in doppeltem Sinne Vaterland und Heimath verloren. Das war der Ausgang des Denkers, der in Allem, insbesondere in der Politik, die Richtschnur der Mitte, des Möglichen und des Rechts gesucht.

---

§. 3.

Die Tyrannis und ihre Umkehr zum Königthum.

Wie ein ahnungsvolles Vermächtniss für die, die nach ihm kommen werden, erscheint uns die Betrachtung, die Aristoteles über die Tyrannis in ihren verschiedenen Erscheinungsarten anstellt. Ausführlich wie keine von allen Verfassungen der hellenischen Staatengeschichte werden die Ausartungen der Monarchie besprochen. Es ist, als hätte er die Soldatentyranicen kommen sehen, die aus dem Weltreich Alexanders hervorgegangen sind und als hätte er gefühlt, dass es gelte, die Staatslehre bei Zeiten auf die neue Lage, die bevorstand, einzurichten.

Die überwiegende Mehrzahl sämmtlicher Gemeinwesen in Hellas bestand aus Oligarchieen und Demokratieen. Weder diesen noch jenen traute er die Kraft der Selbstbeherrschung zu, die allein ihnen Dauer verbürgen konnte. In der Schirmherrschaft des makedonischen Königthums hatte er den festen Anker gefunden, welcher sie alle vor Schiffbruch bewahrte. Wenn der Träger dieser Monarchie auf Irrwege gerieth, wenn ihr Reich sich auflöste, dann wich dieser Anker und die Tyrannis kam von selbst, mit oder ohne makedonische Heerhaufen, überall dort, wo eine meisterlose Oligarchie oder eine zuchtlose Demokratie an ihren eigenen Sünden sich verblutete.

Die Auseinandersetzungen in den Kapiteln 10. 11. 12 des fünften Buches, das in der jetzigen Anordnung als achtes Buch den Schluss der Politik bildet, ruhen auf gründlichen geschichtlichen Kenntnissen. Die Angaben über die Zeitdauer der älteren Tyrannieen (Orthagoriden, Kypseliden, Pisistratiden) zeichnen sich durch eine Genauigkeit aus, die wir sonst nicht beobachtet finden, der Wesensunterschied zwischen der älteren und jüngeren Tyrannis wird mit scharfer Bestimmtheit hervorgehoben und zur Kennzeichnung der letzteren wird aus der po-

litischen Geschichte von Syrakus mehrfach charakteristisches Detail herangezogen.

Mit einer gewissen Ehrerbietung gedenkt Aristoteles jener bewaffneten Demagogen alter Zeit, deren tapfere Mannheit Furcht und Achtung einflösste, deren Weisheit das Volk gewann durch verständige Fürsorge für seine Wohlfahrt, durch mildes Walten und Unterwerfung unter das Gesetz. Durch solche Mittel hatten es die Orthagoriden in Sikyon auf eine Herrschaft von hundert Jahren gebracht; noch in Aristoteles' Tagen erzählte man dem Kleisthenes nach, er selbst habe dem Richter, der ihn des Preises unwürdig erkannte, den Kranz aufgesetzt und das Standbild auf dem Markte stelle jenen unerschrockenen Richter dar [1]). Die Verehrung, welche Harmodios und Aristogiton in Athen genossen, der Tyrannenhass der bei dem richtigen Demokraten die bessere Hälfte seiner Verfassungstreue war, hinderte nicht, dass in Athen erzählt und geglaubt wurde, Pisistratos habe sich einmal selber vor den Areopag gestellt, um sich zu verantworten, wie ein gewöhnlicher Athener. Kypselos in Korinth brachte es fertig, dreissig Jahre ohne Leibwache zu herrschen und wenn auch Periander für den Lehrmeister der schlimmten Tyrannenpraktiken galt, so war er doch ein Kriegsmann, von grosser Energie, der es verstand, sich dreiundvierzig Jahre an der Gewalt zu behaupten.

Die ältere Tyrannis in Syrakus wird wohl erwähnt, aber in ihrer Eigenart nicht gewürdigt. Ihre Dauer war freilich nicht lange. »Gelon«, sagt Aristoteles, war sieben Jahre Tyrann und starb im achten, Hieron regierte zehn Jahre und Thrasybul ward gestürzt im elften Monat seiner Herrschaft« [2]). Das Charakteristische an dieser Tyrannis aber ist erstens, dass sie sich befestigte durch eine grosse nationale That, den Sieg bei Himera über die Karthager, also durch ein Ereigniss, welches im Mutterlande den Aufschwung der entgegengesetzten politischen Strömung, der demokratischen, zur Folge hatte, dass sie zweitens die Einigung der hellenischen Pflanzstädte gegen die Sikeler, die sofort nach dem Sturze der Tyrannis losbrachen, zum Hauptinhalt ihres politischen und kriegerischen Waltens hatte und dass sie endlich, wenigstens in ihrem ersten Träger, sich einer beispiellosen Beliebtheit erfreute. Gelon, der Sieger von Himera, durfte wagen, was kein Tyrann je wieder gewagt hat. Eines Tages, erzählt

1) p. 1315 b. 11—33 (229. 23—230. 13): — τοῖς ἀρχομένοις ἐχρῶντο μετρίως καὶ πολλὰ τοῖς νόμοις ἐδούλευον — καὶ τὰ πολλὰ ταῖς ἐπιμελείαις ἐδημαγώγουν.

2) p. 1315 b. 34—38 (230. 13—17). Zur Chronologie vgl. Clinton F. H. App. p. 278 ff.

Diodor vermuthlich nach dem syrakusischen Geschichtschreiber Antiochos, berief Gelon die Syrakusier zur Volksversammlung und befahl Allen, in voller Waffenrüstung zu erscheinen; er selbst kam nicht bloss ohne Waffe, sondern sogar ohne Ueberwurf im einfachen Untergewand und legte dann Rechenschaft ab über sein ganzes Leben, über Alles, was er den Syrakusiern gethan; bei jedem Satze rief die Versammlung lauten Beifall. Am meisten bewunderte sie, dass er ohne Waffen sich der Gefahr des Meuchelmordes ausgesetzt und so wenig hatte er das Schicksal eines Tyrannen zu fürchten, dass sie ihn vielmehr aus einem Munde als Wohlthäter, Retter und König begrüssten [1].

Syrakus hat keinen Gelon, Sikelien keinen Siegestag wie den von Himera mehr gesehen, wohl aber nach sechzig Jahren städtischer Freiheit eine Wiederbelebung der Tyrannis, die sich dem politischen Denken der Hellenen aufs allertiefste eingeprägt hat. Was Xenophon in seinem Hieron, Platon in seiner Politie, Aristoteles in seiner Politik über Tyrannenwirthschaft gesagt haben, ist in allem Wesentlichen den Eindrücken entlehnt, welche die jüngere Tyrannis in Syrakus auf die Zeitgenossen gemacht hat. Dieser Eindruck löst sich von dem Bilde, das ihn hervorgerufen, fast vollständig ab. Gefragt wird gar nicht nach den örtlichen Bedingungen, den geschichtlichen Ursachen des Wiederentstehens einer Verfassungsart, die im ganzen Mutterlande von allen Parteien gleichmässig verwünscht wird. Daher kann man sich aus diesen durchweg beredten und anschaulichen Schilderungen wohl die Abscheulichkeit der Tyrannei, nimmermehr aber die Möglichkeit ihrer Rückkehr aus so langer Verbannung klar machen. Dionysios I. von Syrakus ist kein Stoff für eine »Rettung«. Timäos der, nach den zahlreichen Kapiteln, die Diodor aus ihm entlehnt, trotz seiner bekannten Unarten, ein ganz

---

1) XI, 26: — συνήγαγεν ἐκκλησίαν, προστάξας ἅπαντας ἀπαντᾶν μετὰ τῶν ὅπλων· αὐτὸς δὲ οὐ μόνον τῶν ὅπλων γυμνὸς εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἦλθεν, ἀλλὰ καὶ ἀχίτων ἐν ἱματίῳ προσελθὼν ἀπελογίσατο μὲν περὶ παντὸς τοῦ βίου καὶ τῶν πεπραγμένων αὐτῷ πρὸς τοὺς Συρακουσίους, ἐφ' ἑκάστῳ δὲ τῶν λεγομένων ἐπισημαινομένων τῶν ὄχλων καὶ θαυμαζόντων μάλιστα ὅτι γυμνὸν ἑαυτὸν παρεδεδώκει τοῖς βουλομένοις αὐτὸν ἀνελεῖν, τοσοῦτον ἀπεῖχε τοῦ τυχεῖν τιμωρίας ὡς τύραννος ὥστε μιᾷ φωνῇ πάντας ἀποκαλεῖν εὐεργέτην καὶ σωτῆρα καὶ βασιλέα. Volquardsen, Untersuchungen über die Quellen der griechischen und sicilischen Geschichte bei Diodor XI—XVI. (Kiel 1868) lehnt jede Benutzung des Antiochos durch Diodor ab (S. 80). Ich vermag aber nicht einzusehen, wesshalb Diodor für die älteste syrakusische Geschichte gerade den ältesten einheimischen Darsteller derselben nicht benutzt haben soll, dessen Werk er XII, 71 nach Umfang und Inhalt ausdrücklich bezeichnet. Ueber Gelon vgl. A. Holm, Gesch. Siciliens im Alterthum I. Leipzig 1870. S. 192 ff.

ausgezeichneter Erzähler und Darsteller gewesen sein muss, hat den Charakter seines Regiments schwerlich ungünstiger beurtheilt als er's verdiente. Die Rede, die er den **Hermodoros** im Feldlager gegen den Tyrannen halten lässt, kann nie gehalten worden sein; einem Sprecher, der im Angesicht der Karthager mit solchen Gründen zur Meuterei aufrief, hätte Dionys mit Fug und Recht den Kopf vor die Füsse gelegt; allein, was diese Rede sagt von der unerörhten Gewaltsamkeit, der frechen Rechtsverachtung dieses Tyrannen stimmt mit den Thatsachen durchaus überein. »Tempel hat er geplündert, heisst es da, Bürgern mit ihrem Vermögen auch das Leben genommen, Sklaven besoldet er, um ihre Herren zu knechten, die Stadtburg von bewaffneten Sklaven besetzt, ist zu einer Zwingburg gegen die Bürgerschaft geworden. Nicht als Richter schaltet er nach dem Gesetz, sondern als ein Monarch, dem Nichts ausser ihm selber heilig ist[1]. Mit den Karthagern hat er sich zwei Mal gemessen, beide Male ist er geschlagen worden. Als er den Oberbefehl erhielt, hat er hingerichtet, die freimüthig für die Gesetze sprachen, verjagt die, deren Reichthum ihm ins Auge stach, die Weiber der Flüchtlinge dem Sklavengesindel zur Ehe gegeben, die Waffen der Bürger an Barbaren und fremde Soldknechte ausgeliefert«[2]. Aber bei all dem muss immer gefragt werden: wie war es nur möglich, dass solch ein »Auswürfling der Menschheit« aus einem verachteten Schreiber zum Beherrscher der grössten Hellenenstadt auf Sikelien wurde, und sich achtunddreissig Jahre bis zum Tode in einer Stellung behauptete, von der selbst seine Gegner zugestehen mussten, dass von allen Tyrannen sie keiner an Macht und Dauer übertroffen habe?[3]

Was **Platon** in der Politie über die Tyrannis sagt, athmet den frischen Ingrimm, den er von seinem Besuch am Hof zu Syrakus mit–

1) Diod. XIV. 65: οὗτος δὲ τὰ μὲν ἱερὰ συλήσας, τοὺς δὲ τῶν ἰδιωτῶν πλούτους ἅμα ταῖς τῶν κεκτημένων ψυχαῖς ἀφελόμενος, τοὺς οἰκέτας μισθοδοτεῖ κατὰ τῆς τῶν δεσποτῶν δουλείας, — — καὶ κρατεῖ τῆς πόλεως οὐκ ἐπ' ἴσης βραβεύων τὸ δίκαιον, ἀλλὰ μόναρχος πλεονεξίᾳ κρίνων πράττειν πάντα.

2) c. 66: καὶ πρὸς μὲν Καρχηδονίους δύο μάχας ἐνστησάμενος ἐν ἑκατέραις ἥττηται, παρὰ δὲ τοῖς πολίταις πιστευθεὶς ἅπαξ στρατηγίας εὐθέως ἀφείλετο τὴν ἐλευθερίαν, φονεύων μὲν τοὺς παρρησίαν ἄγοντας ὑπὲρ τῶν νόμων, φυγαδεύων δὲ τοὺς ταῖς οὐσίαις προέχοντας καὶ τὰς μὲν τῶν φυγάδων γυναῖκας οἰκέταις καὶ μιγάσιν ἀνθρώποις συνοικίζων, τῶν δὲ πολιτικῶν ὅπλων βαρβάρους καὶ ξένους ποιῶν κυρίους. καὶ ταῦτ' ἔπραξεν, ὦ Ζεῦ καὶ θεοὶ πάντες, ὑπηρέτης ἀρχείων, ἀπεγνωσμένος ἀνθρώπων.

3) Diod. XIII. 96: Διονύσιος μὲν οὖν ἐκ γραμματέως καὶ τοῦ τυχόντος ἰδιώτου τῆς μεγίστης πόλεως τῶν Ἑλληνίδων ἐγενήθη τύραννος· διετήρησε δὲ τὴν δυναστείαν ἄχρι τῆς τελευτῆς, τυραννήσας ἔτη δύο λείποντα τῶν τετταράκοντα. — δοκεῖ γὰρ οὗτος μεγίστην τῶν ἱστορουμένων τυραννίδα περιπεποιῆσθαι δι' ἑαυτοῦ καὶ πολυχρονιωτάτην.

gebracht hat. Er hatte dem Tyrannen gezeigt, was ein freier Mann sei und dafür hatte ihn dieser, wenn die Ueberlieferung richtig ist, als Sklaven verkaufen lassen [1]. Die Schilderung von dem Uebergang der Prostatie in Tyrannis, von dem Gesindel, das den Gewalthaber auf den Schild erhebt, von den Mitteln, die dieser anwendet, um sich gegen das Erwachen der Gutgesinnten zu behaupten, von dem Kriegszustand, in dem er sich nach Innen befindet und den er nach Aussen braucht, um unentbehrlich zu bleiben [2], ist durchaus wahr und dem Leben abgelauscht. Aber über die Entstehung dieser Tyrannis klärt sie doch nicht auf, denn es fehlt das entscheidende Moment, das sie nicht geschaffen, sondern vorgefunden hat: die Kriegsnoth, welche der Einbruch der Karthager auf der ganzen Insel verbreitet und die Unfähigkeit der Republikaner, ihr mit republikanischen Heeren abzuhelfen. Das ist das ganze Geheimniss des Emporsteigens eines Mannes, der nicht bloss »Schreiber«, sondern auch Soldat war, und als solcher mit Auszeichnung gefochten hatte, ehe er die Syrakusier dahin brachte, ihn zum Strategen zu wählen, der als Tyrann zwar gegen die Karthager im Felde selten glücklich war, aber im Organisiren grosser, mit neu erfundenen Sturmböcken und Katapulten ausgestatteter Heere [3] ganz Hervorragendes geleistet und der, während er mit eiserner Faust die Bürgerschaft niederhielt, schliesslich dahin gelangt ist, das seiner Macht unterworfene Sikelien gegen die Karthager wirklich zu behaupten. Die Syrakusier hatten während des Krieges in der That keine andere Wahl, als entweder sich dem Dionysios oder den Karthagern zu unterwerfen und jener Hermodoros bezeichnet auch ganz aufrichtig das Letztere als das geringere Uebel [4].

Vollkommene Klarheit über die Sachlage gewähren zwei Momente aus dem Leben des Dionysios, einmal sein erstes Auftreten gegen die herrschende Oligarchie und sodann sein Aufbruch zum Angriffskrieg gegen die Karthager, beides nach der Schilderung seines Feindes Timäos, die Diodor wiedergibt.

Im Jahre 409 hatte Hannibal mit einem kolossalen Söldnerheer erst Selinus, nachher Himera erstürmt, geplündert, zerstört und die Bevölkerungen unter barbarischen Greueln theils niedergemacht, theils ausgetrieben. Die Syrakusier waren bei Selinus zu spät, nach Himera

1) Plut. Dion. 5. Diod. XV. 7. Diog. L. III. 14. In den unechten Briefen Platons steht davon Nichts.

2) p. 564—568.

3) Diod. XIV. 42. 50. 51 ff.

4) Diod. XIV. 65.

gar nicht gekommen [1]. Im Jahre 406 erlebte durch ein neues Barbarenheer das reiche Agrigent eine ähnliche Katastrophe. Dies Mal waren 38,000 Syrakusier zur Hilfe erschienen, hatten auch den Karthagern ein glückliches Treffen geliefert, aber Kopflosigkeit unter den Führern, Verrätherei unter den fremden Söldnern, karthagisches Geld und Mangel an Lebensmitteln schufen eine Lage, die zu dem verzweifelten Entschlusse führte, den Kampf aufzugeben, die Stadt den Karthagern zu überlassen [2]. Unter dem Eindruck des Schreckens, den die Flüchtlinge durch die ganze Insel trugen, umdrängt von den Schwärmen fliehender Sikelioten, die über den Verrath der Feldherren schrieen, traten die Syrakusier zu einer Versammlung zusammen, in der Dionysios offen gegen die Strategen auftrat, welche die unglückliche Stadt an die Karthager verrathen hätten. Unterstützt von dem reichen Philistos, der erklärt, er nehme alle Geldstrafen auf sich, zu denen die Regierung den kühnen Sprecher verurtheilen werde, bewirkt er die Absetzung der Feldherren, seine eigene Wahl unter ihre Nachfolger, die Zurückberufung der Verbannten, d. h. der Partei des Hermokrates, des Besiegers der Athener, unter dem er, bis zu dessen Tod vor den Thoren von Syrakus, gedient [3]. Die grosse Masse zeigt sich ihm blind ergeben, in Gela lässt er unter dem Jubel der Armen die reichen »Verräther« hinrichten, ihr Vermögen einziehen, bezahlt damit die Söldner, die seit lange nichts erhalten haben, und kommt an deren Spitze nach Syrakus zurück, wo der Demos ihn als στρατηγὸς αὐτοκράτωρ ausruft; »das sei auch Gelon gewesen und als solcher habe er die Freiheit gerettet«. Sofort lässt er, unter Verheissung doppelten Soldes die ganze waffenfähige Mannschaft bis zum vierzigsten Jahre nach Leontini ausrücken, dort im Feldlager erwirkt er sich die Vollmacht, sich mit einer Leibwache zu umgeben und an der Spitze von 1000 auserlesenen Landsknechten führt er sein Heer nach Syrakus zurück, dessen Bürgerschaft ihm als Herrscher huldigt, dessen Oligarchen »schweigen müssen, weil die Stadt von Bewaffneten wimmelt und die Uebermacht der Karthager gar so gross ist« [4]. Der ehemalige »Schreiber« nimmt nun die Tochter des grossen Patrioten Hermokrates zum Weibe, verheirathet seine Schwester mit Polyxenos dem Bruder von Hermokrates' Wittwe und beginnt mit der Hinrichtung seiner beiden gefährlichsten Gegner Daphnäos und Demarchos seine Herrschaft als

1) Diod. XIII. 54—62.
2) ib. c. 80—90.
3) ib. c. 75. c. 91—93.
4) ib. c. 96: — τοὺς τε Καρχηδονίους ἐδεδοίκεσαν τηλικαύτας ἔχοντας δυνάμεις.

Tyrann. Man sieht: ein verwegener Emporkömmling des Feldlagers macht mit der Armee einen Staatsstreich und die Angst vor den Karthagern, die militärische Ohnmacht der Oligarchen und der Hass des Pöbels gegen die reichen Verräther sind seine Verbündeten; der Flügel der Oligarchen aber, der im Kampf gegen die Athener das Beste geleistet, schätzt sich's zur Ehre, mit ihm zusammenzugehen. Wäre Hermokrates nicht gefallen bei dem Versuche, sich die Rückkehr in die undankbare Heimath zu erzwingen, so würde wahrscheinlich er die Tyrannis aufgerichtet haben, die jetzt einem ihm ganz Unebenbürtigen zufiel. Trotz einer Niederlage gegen die Karthager, trotz eines gefährlichen Aufruhrs in Syrakus, der blutig unterdrückt wird, beschliesst Dionysios diesen ersten Krieg mit einem leidlichen Frieden, den die Karthager selbst beantragen, nachdem eine fürchterliche Seuche den grössten Theil ihres Heeres dahingerafft[1]. Nach jahrelangen Kriegsrüstungen umfassendster Art, nach endgültiger Unterwerfung der Syrakusier und Eroberung von Aetna, Enna, Katana, Naxos, Leontini, eröffnet er mit dem grössten Heere, das auf Sikelien je unter einem Hellenen gedient, mit über 80,000 Mann den Angriffskrieg auf die karthagischen Plätze der Insel, und da er im Jahre 397 nach dem festen Motye aufbricht, strömen ihm aus allen Hellenenstädten Freiwillige in Schaaren zu; »denn, sagt Diodor, freudig machten alle den Feldzug mit, so gross war der Hass gegen die drückende Phönikische Fremdherrschaft, so gross das Verlangen, endlich frei zu werden«. Selbst in Syrakus hatte schliesslich der Punierhass die Abneigung gegen die Tyrannis überwunden[2] und nur der ärgsten Parteiverblendung war nach allen Greueln des Karthagerkrieges möglich, in dem von Himilko belagerten Syrakus zu einer Meuterei aufzurufen, die wahrscheinlich nur einen Tyrannen durch einen anderen ersetzte, aber ganz gewiss alle Schmach und alles Elend einer fürchterlichen Fremdherrschaft brachte. Wieder war es eine verheerende Seuche, die, wie auf Bestellung im Lager der Karthager erschien, um den aufs äusserste bedrängten Syrakusiern Luft zu machen; zu Wasser und zu Lande geschlagen, bot Himilko Frieden und erhielt ihn mit freiem Abzug der karthagischen Truppen gegen Zahlung von 300 Talenten. Unter Kriegen hatte so das Regiment begonnen, unter unausgesetzten Kriegen mit Karthagern, Italioten und Sikeliern hat es fortgedauert bis zum Tode des Tyrannen 367. In der ganzen hellenischen Geschichte

1) ib. c. 114.
2) Diod. XIV. 46. 47.

hat es eine so athemlos kriegerische Tyrannis gar nicht gegeben, wie die des älteren Dionysios und befremdlich genug muss es uns erscheinen, dass sie bei Aristoteles nicht aufgeführt wird als ein ganz eigenthümliches Beispiel des Auftretens militärischer Tyrannieen mitten in einer Zeit, der sonst das eigenthümlich ist, dass die Soldaten keine Redner und die Demagogen keine Soldaten mehr sind[1]).

Es scheint, als hätte der schlaffe Sohn Dionysios II., unter dessen lahmen Händen die »diamantenen Bande« dieser Herrschaft ihre Kraft verloren[2]), im Gedächtniss der Nachlebenden das Bild des geharnischten Vaters verdrängt. Verloren hat sich der Eindruck der Nothlage, in der das oligarchische Syrakus von einem gewaltigen Krieger unterjocht, aber auch gerettet wurde; übrig geblieben ist nur die Erinnerung an das Kriegsbedürfniss eines Tyrannen, der allerdings ohne Söldner nicht herrschen und ohne Kampf und Beute diesen Söldnern nicht gebieten kann und fast ausschliesslich hat sich das Nachdenken der Philosophen dem inneren Regiment und dem Seelenzustand des Tyrannen zugewendet.

In beiden Beziehungen war der ältere Dionysios sprichwörtlich geworden als das Urbild eines Menschen, der in seinen Handlungen die Gewissenlosigkeit selber, in seinem persönlichen Leben das Opfer aller nur ersinnlichen Seelenqualen ist. Der klägliche Ausgang seines Erben, den Philipp von Makedonien im Jahre 338 zu Korinth als vollständigen Lump wiederfand, erschien dann wie ein verspätetes Gottesgericht, das die Frevel des Vaters an einem entarteten Sohne rächte.

Das Beiden Gemeinsame ist nun das ergiebige Thema aller Schilderungen von der Tyrannis und ihrem gleissenden Elend geworden.

Das Beredteste, was Xenophon neben seiner Anabasis geschrieben hat, ist in seinem »Hieron« enthalten. Diese Bekenntnisse einer Tyrannenseele, die er dem Hieron im Gespräch mit dem Dichter Simonides in den Mund legt, sind freilich sentimental, aber sie sind psychologisch wahr und für die Charakteristik erschöpfend. Was an der Tyrannis Allen sichtbar ist, heisst es dort, das sieht aus wie eitel Glück; das Unglück, das der Tyrann in seinem Innern herumträgt, das sieht man nicht. Der Bürger segnet den goldenen Frieden; das Loos des Tyrannen ist ewiger Krieg, auch wenn draussen kein Feind droht, im eigenen Lande ist er in Feindesland, er selber darf den Harnisch nicht ablegen und den schützenden Kreis bewaffneter Wächter nicht ver-

1) p. 1305. 12—15 (203. 11—14).

2) Plut. Dion. 7: — ἀδαμαντίνους δεσμοὺς ἐκείνους, οἷς ὁ πρεσβύτερος Διονύσιος ἔφη δεδεμένην ἀπολείπειν τὴν μοναρχίαν, ἐξέτηξε καὶ διέφθειρεν.

lassen [1]. Misstrauen, Argwohn, Furcht vor Freund und Feind, Angst vor Ueberfall und Verrath, Mord und Gift, verfolgt ihn bei Tag und Nacht, verbittert ihm Speise und Trank, raubt ihm jeden Genuss und macht ihn zum Einsiedler mitten im Glanz seiner Herrschaft. »Von tapferen Bürgern fürchtet er, dass sie den Kampf um die Freiheit wagen, von weisen, dass sie ihn überlisten werden, von gerechten, dass das Volk ihnen die Regierung wünscht. Wenn er von all diesen durch die Furcht zurückgeschreckt wird, wen kann er dann anderes für seine Dienste wählen, als die unredlichen, leichtsinnigen und feilen Menschen? Die unredlichen, weil sie ebenso wie die Tyrannen von einer Befreiung der Stadt Alles zu fürchten haben, die leichtsinnigen, weil ihnen Alles auf den Machtgenuss des Augenblickes ankommt, die feilen, weil diese gar kein Bedürfniss nach Freiheit haben« [2].

»Ist es nicht eine verzweifelte Lage, wenn Einer weder die Gesellschaft noch die Einsamkeit ertragen kann, wenn er sich ängstet, ohne Wachen zu sein und sich wiederum ängstet vor der Treulosigkeit seiner Wächter, wenn er Bewaffnete nicht entbehren und doch wieder nicht auf sie bauen darf? Kann es eine ärgere Seelenqual geben, als wenn man Fremden mehr als Mitbürgern, Barbaren mehr als Hellenen trauen, wenn man trachten muss, freie Männer wie Sklaven zu halten, Sklaven aber frei zu machen?« [3]

Und wesshalb m u s s denn dies Elend ertragen werden, fragt der Dichter S i m o n i d e s, warum wirfst du die Würde nicht von dir, die dir nur Bürde und Marter ist? »Das ist ja eben das Unglück, erwidert H i e r o n, dass Einer die Tyrannis nicht niederlegen k a n n, denn wie

1) c. 2. 4: ἡ δὲ τυραννὶς τὰ μὲν δοκοῦντα πολλοῦ ἄξια κτήματα εἶναι ἀ ν ε π τ υ γ μ έ ν α θεᾶσθαι φανερὰ πᾶσι παρέχεται, τὰ δὲ χαλεπὰ ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν τυράννων κέκτηται ἀ π ο κ ε κ ρ υ μ μ έ ν α —. §. 8: οἱ δὲ τύραννοι πάντες πανταχῇ ὡς δ ι ὰ π ο λ ε μ ί α ς πορεύονται· αὐτοί τε γοῦν ὡ π λ ι σ μ έ ν ο ι οἴονται ἀνάγκην εἶναι διάγειν καὶ ἄλλους ὁ π λ ο φ ό ρ ο υ ς ἀεὶ συμπεριάγεσθαι.

2) c. 5: φοβοῦνται, τοὺς μὲν ἀνδρείους, μή τι τολμήσωσι τῆς ἐλευθερίας ἕνεκεν, τοὺς δὲ σοφούς, μή τι μηχανήσωνται, τοὺς δὲ δικαίους, μὴ ἐπιθυμήσῃ τὸ πλῆθος ὑπ' αὐτῶν προστατεῖσθαι. ὅταν δὲ τοὺς τοιούτους διὰ τὸν φόβον ὑπεξαιρῶνται, τίνες ἄλλοι αὐτοῖς καταλείπονται χρῆσθαι ἀλλ' ἢ οἱ ἄδικοί τε καὶ ἀκρατεῖς καὶ ἀνδραποδώδεις; οἱ μὲν ἄδικοι πιστευόμενοι, διότι φοβοῦνται ὥσπερ οἱ τύραννοι τὰς πόλεις μήποτε ἐλεύθεραι γενόμεναι ἐγκρατεῖς αὐτῶν γένωνται, οἱ δ' ἀκρατεῖς τῆς εἰς τὸ παρὸν ἐξουσίας ἕνεκα, οἱ δ' ἀνδραποδώδεις, διότι οὐδ' αὐτοὶ ἀξιοῦσιν ἐλεύθεροι εἶναι.

3) c. 6. §. 4. 5: τὸ δὲ φοβεῖσθαι μὲν ὄχλον, φοβεῖσθαι δ' ἐρημίαν, φοβεῖσθαι δὲ ἀφυλαξίαν, φοβεῖσθαι δὲ καὶ αὐτοὺς τοὺς φυλάττοντας καὶ μήτ' ἀνόπλους ἔχειν ἐθέλειν περὶ αὑτὸν μήθ' ὡπλισμένους ἡδέως θεᾶσθαι, πῶς οὐκ ἀργαλέον ἐστὶ πρᾶγμα; ἔτι δὲ ξένοις μὲν μᾶλλον ἢ πολίταις πιστεύειν, βαρβάροις δὲ μᾶλλον ἢ Ἕλλησιν, ἐπιθυμεῖν δὲ τοὺς μὲν ἐλευθέρους δούλους ἔχειν, τοὺς δὲ δούλους ἀναγκάζεσθαι ποιεῖν ἐλευθέρους, οὐ πάντα σοι ταῦτα δοκεῖ ψυχῆς ὑπὸ φόβων καταπεπληγμένης τεκμήρια εἶναι;

wollte er die Vermögen zurückerstatten, die er eingezogen, abbüssen die Kerkerhaft, die er über Andere verhängt und zurückgeben die Menschenleben, die er geopfert?«[1]) All diesen Betrachtungen dienen die bekannten Geschichten zum Hintergrund, die seit Dionysios dem Aelteren in ganz Hellas umliefen von der Gewissensangst, die einem Gewaltherrscher bei Tag und Nacht das Schwert des Damokles zeigt, von dem krankhaften Verfolgungswahn, der ihn sozusagen bei lebendigem Leibe verzehrt und zu Tode foltert. Auch ihn hat einmal in einem verzweifelten Augenblick der Geschichtsschreiber Philistos erinnern müssen; »der Tyrannis entspringt man nicht auf raschem Renner, man entstürzt ihr, wenn man an den Beinen herabgerissen wird«[2]).

Auch Aristoteles hat an diese Vorstellungen angeknüpft. Das eherne Gesetz, unter dem der Tyrann lebt, erkennt er in dem Rechtsbruch, der einmal begangen, nicht wieder gut zu machen ist, der zu immer neuer Verletzung der Rechtsordnung nöthigt[3]) und nur einen Unterschied zulässt, den zwischen offener und verhüllter Gewaltthat. Den Kampf um's Dasein zu bestehen, muss der Tyrann den ersten Frevel in anderer Weise immer wiederholen.

Als die bekanntesten Kampfmittel zählt Aristoteles auf: »Hervorragende Bürger niederwerfen, hochstrebende Männer aus dem Wege räumen, keine Syssitien, keine Verbrüderung, keine gemeinsame Jugendbildung zulassen, sondern Alles ersticken, woraus zwei Dinge entstehen können, Selbstgefühl und Vertrauen; keine Lehrvorträge, keine Versammlungen zu Bildungszwecken gestatten, und Alles vorkehren, damit die Bürger einander unbekannt bleiben; denn lernen sie sich kennen, so gewinnen sie Vertrauen zu einander. Angesehene Männer, die sich in der Stadt aufhalten, dürfen nur öffentlichen Verkehr haben und müssen am Hofe ihre Aufwartung machen; denn so wird man jeden ihrer Schritte beobachten können und der Kleinmuth knechtischer Gesinnung wird ihnen zur Gewohnheit. Andere Regeln derselben Art kann man von Persern und sonstigen Barbaren entlehnen; der Erfolg ist überall der gleiche. Was die Unterthanen sagen oder thun, muss streng belauert werden, eine besondere Ueberwachung

1) c. 7. §. 12: καὶ ταύτῃ ἀθλιώτατόν ἐστιν ἡ τυραννίς· οὐδὲ γὰρ ἀπαλλαγῆναι δυνατὸν αὐτῆς ἐστι. πῶς γὰρ ἄν τίς ποτε ἐξαρκέσειε τύραννος ἢ χρήματα ἐκτίνων ὅσους ἀφείλετο, ἢ δεσμοὺς ἀντιπάσχοι ὅσους δὴ ἐδέσμευσεν, ἢ ὅσους κατέκανε πῶς ἂν ἱκανὰς ψυχὰς ἀντιπαράσχοιτο;

2) Diod. XIV. 8: — προσήκειν ἔφησε δεῖν οὐκ ἐφ' ἵππου θέοντος ἐκπηδᾶν ἐκ τῆς τυραννίδος, ἀλλὰ τοῦ σκέλους ἑλκόμενον προπίπτειν. Vgl. die Anekdoten bei Plut. Dion c. 9.

3) S. oben S. 212 ff.

muss eingerichtet sein, wie man in Syrakus »Zuträgerinnen« hatte und Hieron seine »Horcher« überall hin sandte, wo eine Gesellschaft und eine Versammlung war; man nimmt seine Zunge in Acht, wo man solche Lauscher zu fürchten hat, und wo es nicht geschieht, da ist auch die Strafe bei der Hand. Freunde muss man gegen Freunde, den Demos gegen die Vornehmen, die Reichen untereinander aufhetzen und verdächtigen, die Unterthanen brandschatzen, um dem Soldheer gute Tage zu machen und in der Sorge um den täglichen Erwerb allen gefährlichen Ehrgeiz zu ersticken. Beispiele sind: die Pyramiden in Aegypten, die Stiftungen der Kypseliden, der Bau des Olympion durch die Pisistratiden, die Bauwerke des Polykrates auf Samos; das Alles wirkt auf dasselbe Ziel: Unmusse und Verarmung der Unterthanen. Auch die Ueberbürdung mit Abgaben gehört dahin; wie in Syrakus, wo Dionysios es fertig brachte, in fünf Jahren das gesammte Volksvermögen in Gestalt von Abgaben einzuziehen. Auch Kriege stiftet der Tyrann an, um das Volk zu beschäftigen und als Heerführer unentbehrlich zu bleiben«[1]).

Einen anderen Weg als seine Vorgänger schlägt Aristoteles ein, um von der Tyrannei abzuschrecken. Xenophon, Platon[2]), Iso-

1) p. 1313. 40 — b 29 (224. 7—225. 6): — τὸ τοὺς ὑπερέχοντας κολούειν καὶ τοὺς φρονηματίας ἀναιρεῖν καὶ μήτε συσσίτια ἐᾶν μήτε ἑταιρίαν μήτε παιδείαν μήτε ἄλλο μηθὲν τοιοῦτον, ἀλλὰ πάντα φυλάττειν ὅθεν εἴωθε γίνεσθαι δύο, φρόνημά τε καὶ πίστις, καὶ μήτε σχολὰς μήτε ἄλλους συλλόγους ἐπιτρέπειν γίνεσθαι σχολαστικούς. καὶ πάντα ποιεῖν ἐξ ὧν ὅτι μάλιστα ἀγνῶτες ἀλλήλοις ἔσονται πάντες· ἡ γὰρ γνῶσις πίστιν ποιεῖ μᾶλλον πρὸς ἀλλήλους· καὶ τὸ τοὺς ἐπιδημοῦντας ἀεὶ φανεροὺς εἶναι καὶ διατρίβειν περὶ θύρας· οὕτω γὰρ ἂν ἥκιστα λανθάνοιεν τί πράττουσι καὶ φρονεῖν ἂν ἐθίζοιντο μικρὸν, ἀεὶ δουλεύοντες. καὶ τἆλλα ὅσα τοιαῦτα Περσικὰ καὶ βάρβαρα τυραννικά ἐστιν· πάντα γὰρ ταὐτὸν δύναται. καὶ τὸ μὴ λανθάνειν πειρᾶσθαι, ὅσα τυγχάνει τις λέγων ἢ πράττων τῶν ἀρχομένων, ἀλλ' εἶναι κατασκόπους, οἷον περὶ Συρακούσας αἱ ποταγωγίδες καλούμεναι, καὶ τοὺς ὠτακουστὰς ἐξέπεμπεν Ἱέρων, ὅπου τις εἴη συνουσία καὶ σύλλογος· παρρησιάζονταί τε γὰρ ἧττον, φοβούμενοι τοὺς τοιούτους, κἂν παρρησιάζωνται, λανθάνουσιν ἧττον. καὶ τὸ διαβάλλειν ἀλλήλους καὶ συγκρούειν καὶ φίλους φίλοις καὶ τὸν δῆμον τοῖς γνωρίμοις καὶ τοὺς πλουσίους ἑαυτοῖς, καὶ τὸ πένητας ποιεῖν τοὺς ἀρχομένους, τυραννικόν, ὅπως ἥ τε φυλακὴ τρέφηται καὶ πρὸς τῷ καθ' ἡμέραν ὄντες ἄσχολοι ὦσιν ἐπιβουλεύειν. παράδειγμα δὲ τούτου αἵ τε πυραμίδες αἱ περὶ Αἴγυπτον καὶ τὰ ἀναθήματα τῶν Κυψελιδῶν καὶ τοῦ Ὀλυμπίου ἡ οἰκοδόμησις ὑπὸ τῶν Πεισιστρατιδῶν καὶ τῶν περὶ Σάμον ἔργα Πολυκράτεια· πάντα γὰρ ταῦτα δύναται ταὐτόν, ἀσχολίαν καὶ πενίαν τῶν ἀρχομένων· καὶ ἡ εἰσφορὰ τῶν τελῶν οἷον ἐν Συρακούσαις· ἐν πέντε γὰρ ἔτεσιν ἐπὶ Διονυσίου τὴν οὐσίαν ἅπασαν εἰσενηνοχέναι συνέβαινεν. ἔστι δὲ καὶ πολεμοποιὸς ὁ τύραννος ὅπως ἄσχολοί τε ὦσι καὶ ἡγεμόνος ἐν χρείᾳ διατελῶσιν ὄντες.

2) Pol. p. 579: καὶ πένης τῇ ἀληθείᾳ φαίνεται, ἐάν τις ὅλην ψυχὴν ἐπίστηται θεάσασθαι καὶ φόβου γέμων διὰ παντὸς τοῦ βίου, σφαδασμῶν τε καὶ ὀδυνῶν πλήρης. Isocr. de pace. §. 111 ff. vgl. Tacitus, Annal. VI. 6 — si recludantur tyrannorum mentes, posse adspici laniatus et ictus: quando ut corpora verberibus, ita saevitia, libidine, malis consultis, animus dilaceretur.

krates hatten sich Mühe gegeben, das Herz des Tyrannen zu öffnen und dem Leser die Schlangen zu zeigen, die es verzehren, während er im Glücke zu schwimmen scheint. Aristoteles zergliedert die Handlungen, zu denen er genöthigt ist, um sich zu behaupten und zeigt an den unentrinnbaren Folgen die Verwerflichkeit des ersten Schrittes. Der in seinem Stoffe geübte politische Denker offenbart sich in der Gründlichkeit, mit der er zu Werke geht und ein bitterer Hohn auf den, der das Problem praktisch lösen will, ist darin nicht zu verkennen. Um Geist und Vermögen des Widerstandes mit der Wurzel auszurotten, genügen Meuchelmord, Verbannung und Brandschatzung noch lange nicht; den Menschen muss der Trieb der Geselligkeit, das Bedürfniss des Anschlusses untereinander, der Drang nach gemeinsamer Geistesbildung abgewöhnt, jedes Gefühl für Bürgerehre und Menschenwürde ausgerissen werden und so lange noch zwei Unterthanen freimüthig miteinander sprechen, ohne Verrath und Strafe zu fürchten, so lange muss der Tyrann jede Stunde um Leben und Herrschaft zittern; und nun kommt die tiefempfundene Stelle über die Freundlosigkeit des Tyrannen, die wir oben mitgetheilt haben [1]), sein Unvermögen, Liebe zu empfinden und zu empfangen, Freunde zu ertragen und feile Schmeichler zu entbehren. Schliesslich fasst er den Kern all der schlechten Mittel, die einem schlechten System zu seiner Erhaltung gut scheinen, unter drei Gesichtspunkten zusammen: dem Tyrannen gilt es, »erstens das Selbstgefühl der Unterthanen zu brechen, denn von gebrochenen Menschen ist Nichts zu fürchten; zweitens, sie durch Misstrauen und Argwohn zu entzweien, denn eine Tyrannis wird nicht eher gestürzt, als bis sich in irgend einem Kreise Vertrauen und Eintracht gegen sie gebildet hat; daher der unversöhnliche Krieg gegen alle Ehrenmänner, die der Herrschaft nicht desshalb bloss gefährlich sind, weil es ihnen widerstrebt, einem Despoten zu gehorchen, sondern auch, weil sie unter sich Treue halten, Anderen Vertrauen einflössen und weder die Ihrigen noch die Anderen verrathen; drittens, politische Ohnmacht zu pflanzen, denn Niemand versucht, was offenbar unmöglich ist und eine Tyrannis wird nicht gestürzt, wo jede Macht dazu fehlt« [2]).

1) S. S. 287.

2) p. 1314. 12—25 (225. 30—226. 11): ταῦτα γὰρ καὶ τὰ τοιαῦτα τυραννικὰ μὲν καὶ σωτήρια τῆς ἀρχῆς, οὐθὲν δ' ἐλλείπει μοχθηρίας. — στοχάζεται γὰρ ἡ τυραννὶς τριῶν, ἑνὸς μὲν τοῦ μικρὰ φρονεῖν τοὺς ἀρχομένους (οὐδενὶ γὰρ ἂν μικρόψυχος ἐπιβουλεύσειεν) δευτέρου δὲ τοῦ διαπιστεῖν ἀλλήλοις · οὐ καταλύεται γὰρ πρότερον τυραννὶς πρὶν ἢ πιστεύσωσί τινες αὑτοῖς · διὸ καὶ τοῖς ἐπιεικέσι πολεμοῦσιν ὡς βλαβεροῖς πρὸς τὴν ἀρχὴν

Das ist das Bild, das die Tyrannis am Gewöhnlichsten zeigt und das desshalb auch der Staatslehre am meisten geläufig ist.

Es gibt noch eine andere Gattung, die ausser Aristoteles Niemand beschrieben hat und von der er auch ein geschichtliches Beispiel nicht namhaft macht. Nach dem, was er über den fortwirkenden Fluch des Frevels gesagt hat, der bei der Gründung einer Tyrannis unvermeidlich ist, kann diese Art Gewaltherrschaft nur unter dem schuldlosen Erben einer Tyrannis versucht werden und die Ausführung in unserem Text kann uns im Grossen und Ganzen die Herrschaftsweise veranschaulichen, zu der Platon und Dion den jüngeren Dionysios zu erziehen gedachten und die auch noch andere Denker als sie beschäftigt haben wird. Weder bei der Lehre vom Königthum, noch bei der von der Tyrannis lässt Aristoteles erkennen, dass er auf die Ererbung einer monarchischen Gewalt den Werth legt, den sie in den Augen der modernen Betrachter hat. Dem hochbedeutsamen Problem: wie wird eine angemaasste Staatsgewalt legitim, wie wird aus einem faktischen ein rechtmässiger Zustand? ist er nicht näher getreten. Die Legitimität, die selbst ein aus der Gewalt hervorgegangenes System duch Verjährung, Gewohnheitsrecht und thatsächliche Anerkennung gewinnt und ohne die zumal eine dauerhafte monarchische Gewalt gar nicht denkbar ist, hat er einer Betrachtung nicht gewürdigt. Ein Verhältniss dieser Art aber setzt er unwillkürlich voraus, wenn er der Tyrannis die Fähigkeit einer Umbildung zutraut, zu der sie schlechterdings nicht im Stande ist, so lange sie unter dem Gesetz ihres ersten Ursprunges steht.

Die »Nachahmung des Königthums«, die er als ein Erhaltungsmittel der Tyrannis empfiehlt und eingehend zergliedert, fordert immerhin, dass die Grundlage der Alleinherrschaft die Sicherheit eines wirklichen Rechtsbodens habe. Er sagt das auch ausdrücklich, wenn er hervorhebt: »Eines ist dabei immer festzuhalten, die Macht selbst, welche gesichert genug sein muss, um nicht bloss mit dem Willen, sondern auch gegen den Willen der Gehorchenden aufrecht zu bleiben; sie preisgeben, heisst abdanken«[1]. Alles Unglück derer, die

οὐ μόνον διὰ τὸ μὴ ἀξιοῦν ἄρχεσθαι δεσποτικῶς, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ πιστοὺς καὶ ἑαυτοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις εἶναι καὶ μὴ καταγορεύειν μήτε ἑαυτῶν μήτε τῶν ἄλλων· τρίτον δ' ἀδυναμία τῶν πραγμάτων· οὐθεὶς γὰρ ἐπιχειρεῖ τοῖς ἀδυνάτοις, ὥστε οὐδὲ τυραννίδα καταλύειν μὴ δυνάμεως ὑπαρχούσης.

1) p. 1314. 36 — (226. 21): — τῆς τυραννίδος σωτηρία ποιεῖν αὐτὴν βασιλικωτέραν, ἓν φυλάττοντα μόνον, τὴν δύναμιν, ὅπως ἄρχῃ μὴ μόνον βουλομένων, ἀλλὰ καὶ μὴ βουλομένων· προϊέμενος γὰρ τοῦτο προΐεται καὶ τὸ τυραννεῖν.

durch den Rechtsbruch zur Gewalt gelangt sind, kommt ja davon her, dass sie nicht mehr können, was sie sehr häufig wollen, weil sie zu der Sicherheit eines unanfechtbaren Rechtszustandes nicht gelangen und all der Schrecken, den sie um sich her verbreiten, gibt meist nur eine schwache Vorstellung von der Angst, in der sie selber leben müssen. Dieses Gefühl der Schwäche ist die Hauptursache des despotischen Wüthens revolutionärer Gewalten von monarchischem oder nicht monarchischem Charakter. Es muss überwunden sein, wenn das grosse Wagniss der Umkehr zum gesetzmässigen Walten gelingen soll, einerlei, ob dieses besonders ehrlich gemeint ist oder nicht: nach ihren Handlungen werden handelnde Staatsmänner beurtheilt, ins Herz sieht man ihnen nicht, wenn sie es nicht selbst offenbaren. Kurz, die ganze Ausführung über den Tyrannen, der »täuschend ähnlich den König spielt«, setzt einen Vorrath gesicherter Macht voraus, über den der Gründer einer Gewaltherrschaft nicht verfügt, der sich erst einstellt inmitten einer neuen Generation, die viel gelernt und viel vergessen hat.

Wie man sich das aber auch denken mag, überaus merkwürdig bleibt dieser Abschnitt unter allen Umständen.

»Weiss der Tyrann, sagt Aristoteles, die Grundvoraussetzung seines Waltens in sicherer Hut, so kann er im Uebrigen thun und zu thun scheinen, was nur irgend zur Bühnenrolle eines Königs gehört; erstens muss er auf den Schein halten, als läge ihm die Verwaltung der öffentlichen Gelder ungemein am Herzen; er darf sie nicht verschleudern in Gestalt von Spenden, über die das Volk böse wird, wenn man ihm raubt, was es mit saurem Schweiss erworben und schmerzlich entbehrt, um Buhldirnen, Fremde und Künstler damit zu überhäufen; vielmehr muss er Rechenschaft ablegen über Einnahmen und Ausgaben, wie das schon einige Tyrannen gethan haben. So wird er als gewissenhafter Haushalter, nicht als Tyrann erscheinen. Mangel braucht er darum nicht zu fürchten, denn Herr des Staates bleibt er doch«[1]).

---

1) p. 1314. 39 — (226. 24 —): ἀλλὰ τοῦτο μὲν ὥσπερ ὑπόθεσιν δεῖ μένειν, τὰ δ' ἄλλα τὰ μὲν ποιεῖν τὰ δὲ δοκεῖν ὑποκρινόμενον τὸ βασιλικὸν καλῶς, πρῶτον μὲν δοκεῖν φροντίζειν τῶν κοινῶν, μήτε δαπανῶντα (εἰς) δωρεὰς τοιαύτας ἐφ' αἷς τὰ πλήθη χαλεπαίνουσιν, ὅταν ἀπ' αὐτῶν μὲν λαμβάνωσιν ἐργαζομένων καὶ πονούντων γλίσχρως, διδῶσι δ' ἑταίραις καὶ ξένοις καὶ τεχνίταις ἀφθόνως, λόγον τε ἀποδιδόντα τῶν λαμβανομένων καὶ δαπανωμένων, ὅπερ ἤδη πεποιήκασί τινες τῶν τυράννων· οὕτω γὰρ ἄν τις διοικῶν οἰκονόμος ἀλλ' οὐ τύραννος εἶναι δόξειεν. οὐ δεῖ δὲ φοβεῖσθαι μήποτε ἀπορήσῃ χρημάτων κύριος ὢν τῆς πόλεως.

Schon diese Vorschriften zeigen, wie fest solch ein Tyrann sich im Sattel fühlen muss, er muss unabhängig sein von denen, durch deren Dienste seine Herrschaft entstanden ist und das ist ein grosses Wort. Je suis votre chef, il faut donc que je vous suive, sagte Ledru-Rollin einmal zu seiner Partei. Auf Befehl seiner Independenten hat Cromwell Karl I. enthauptet, auf Befehl derselben Grossmacht hat er die Königskrone ausgeschlagen.

Der Tyrann, der nicht mehr nöthig hat, seine Spiessgesellen aus dem Staatssäckel zu belohnen, ein Heer von Söldnern und Spionen aus öffentlichen Geldern zu bezahlen, der Nichts mehr zu fragen hat, nach dem Stirnrunzeln des Gesindels, das gewaltthätigen Emporkömmlingen folgt und nicht begreift, warum die Frucht des Sieges nur Einem gedeihen soll — der Tyrann kann freilich, wenn er will, das Geld zusammen halten und eine Rechnung führen, die keine Prüfung zu scheuen hat, aber das setzt eben auch voraus, dass seine Gewalt die Eierschalen ihres Ursprungs gänzlich von sich abgestreift. Die wichtigsten der Verhaltungsregeln, die nun folgen, machen diese Voraussetzung noch dringender. »Abgaben und öffentliche Leistungen müssen so umgelegt werden, dass sie der sichtbare Vortheil des Staatshaushaltes rechtfertigt, insbesondere, wenn es gilt, Kriegsnoth abzuwenden; überhaupt muss er sich darstellen als ein wachsamer Schatzmeister, der auf die Allgemeinheit, nicht auf sich selbst bedacht ist. Sein äusseres Auftreten darf nicht hochfahrend gebieterisch, es muss würdevoll gemessen erscheinen, so dass die, die ihm nahen, nicht in Angst gerathen, sondern von Ehrfurcht erfüllt werden. Das wird freilich der nicht leicht fertig bringen, dessen Charakter Verachtung einflösst; desshalb muss er, wenn er sich auch sonst um keine Tugend bemüht, wenigstens den Ruf eines fähigen Regenten sich zu verschaffen wissen. Seinen Wandel darf er nicht beflecken durch Vergehen gegen die Ehre von Jünglingen und Jungfrauen, und keinem aus seiner Umgebung dergleichen hingehen lassen. Ebenso muss er die Weiber des eigenen Hauses streng in der Zucht halten, denn Weiberübermuth hat schon mehr als eine Tyrannis gestürzt«[1]). Nun kommt die Warnung vor öffentlicher

1) p. 1314b. 15—(227. 8—): ἔπειτα τὰς εἰσφορὰς καὶ τὰς λειτουργίας δεῖ φαίνεσθαι τῆς τε οἰκονομίας ἕνεκα συνάγοντα, κἄν ποτε δεηθῇ χρῆσθαι πρὸς τοὺς πολεμικοὺς καιρούς, ὅλως τε αὑτὸν παρασκευάζειν φύλακα καὶ ταμίαν ὡς κοινῶν ἀλλὰ μὴ ὡς ἰδίων. καὶ φαίνεσθαι μὴ χαλεπὸν ἀλλὰ σεμνόν, ἔτι δὲ τοιοῦτον ὥστε μὴ φοβεῖσθαι τοὺς ἐντυγχάνοντας ἀλλὰ μᾶλλον αἰδεῖσθαι. τούτου μέντοι τυγχάνειν οὐ ῥᾴδιον ὄντα εὐκαταφρόνητον· διὸ δεῖ κἂν μὴ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ἐπιμέλειαν ποιῆται ἀλλὰ τῆς πολιτικῆς, καὶ δόξαν ἐμποιεῖν περὶ ἑαυτοῦ τοιαύτην. ἔτι δὲ μὴ μόνον αὐτὸν φαίνεσθαι μηθένα τῶν ἀρχομένων ὑβρίζοντα. μήτε νέον

Unsittlichkeit und Schwelgerei, die wir schon oben kennen gelernt haben[1]) und für die wir als Beispiel die Stelle hersetzen, wo es heisst, der jüngere **Dionysios** sei von **Dion** »aus reiner Verachtung« gestürzt worden, weil der Elende nie aus dem Zustand der Trunkenheit herauskam[2]). Unter einem Tyrannen, der es fertig bringt, all diese guten Eigenschaften eines guten Königs so geschickt zu erheucheln, dass Niemand die Täuschung merkt, wird sich ein Volk ganz vortrefflich befinden. Das Herz des Tyrannen ist vielleicht eine Mördergrube, aber die Welt sieht und erfährt Nichts davon; was sie sieht, das ist ein höchst anständiger Regent, der im Wohl seiner Unterthanen seinen eigenen wohlverstandenen Vortheil sieht. Die Tyrannis, die auf diesem Wege fortfährt, hebt sich schliesslich selber auf. »Beinahe von Allem früher Gesagten, heisst es, muss das Gegentheil geschehen: er muss die Stadt versorgen und zur Blüthe bringen, wie wenn er ihr Führer, nicht ihr Zwingherr wäre. Dem Dienst der Götter muss er ausgezeichnete Aufmerksamkeit widmen; die Unterthanen trauen dem Fürsten weniger leicht böse Absichten zu, wenn sie ihn für gottesfürchtig halten und entschliessen sich schwerer zur Empörung, wenn sie die Götter als seine Verbündeten fürchten müssen. Doch muss er in diesem Punkte Maass und Ziel halten; fern muss der Schein des plumpen Köhlerglaubens bleiben. Alle Bürger, die sich verdient machen, muss er auszeichnen, so dass ihnen nicht der Gedanke kommt, unter freien Mitbürgern hätten sie mehr Anerkennung gefunden. Solche Auszeichnungen muss er selbst ertheilen, Strafen aber durch Andere verhängen lassen. Eine Regel, die für alle monarchischen Staaten gilt, schreibt vor, dass man einen Einzelnen nicht über Gebühr erhöhen soll: ist Erhöhung nöthig, so werde sie gleichzeitig Mehreren zu Theil; denn dann wiegt Einer den Anderen auf. Jedenfalls sehe man auf den Charakter und hüte sich vor Beförderung eines Mannes von jähem, tollkühnem Wesen; denn das sind die Naturen, denen die waghalsigsten Unternehmungen zuzutrauen sind. Und ist man genöthigt, die verliehene Macht wieder zurückzuziehen, so muss das Schritt für Schritt und nicht auf einen Schlag geschehen«[3]). Die letzte Vorschrift knüpft wieder an

---

μήτε νέαν, ἀλλὰ μηδ᾽ ἄλλον μηδένα τῶν περὶ αὐτόν. ὁμοίως δὲ καὶ τὰς οἰκείας ἔχειν γυναῖκας πρὸς τὰς ἄλλας, ὡς καὶ διὰ γυναικῶν ὕβρεις πολλαὶ τυραννίδες ἀπολώλασιν.

1) S. S. 287.

2) p. 1312. (42 20. 19): — ὁρῶν — αὐτὸν ἀεὶ μεθύοντα.

3) p. 1314 b. 37 — (227. 30 —): τοὐναντίον τε ποιητέον τῶν πάλαι λεχθέντων σχεδὸν πάντων· κατασκευάζειν γὰρ δεῖ καὶ κοσμεῖν τὴν πόλιν ὡς ἐπίτροπον ὄντα καὶ μὴ τύραννον. ἔτι δὲ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς φαίνεσθαι ἀεὶ σπουδάζοντα διαφερόντως· ἧττόν τε γὰρ φοβοῦνται τὸ παθεῖν τι παράνομον ὑπὸ τῶν τοιούτων, ἐὰν δεισιδαίμονα νομί-

das Gefühl der **Gefährdung** an, das den Tyrannen dieses Schlages längst muss fremd geworden sein; denn die Pflicht, Talente auszuzeichnen, Verdienste zu belohnen, in solchem Maasse, dass die Dankbarkeit freien Bürgerthums in Schatten gestellt wird, verträgt sich schlecht mit der Angst vor Allem, was über das Mittelmaass hervorragt. Es muss desshalb daran erinnert werden, dass Aristoteles gerade diese letztere Vorschrift als eine für »jede Monarchie«, also auch für das Königthum giltige bezeichnet, ebenso wie er einem König schwerlich gerathen haben würde, es in religiösen Dingen anders zu halten, als dieser Tyrann.

Der schon aufgeführten Vorschrift, sich jeder Gewaltthat gegen die Ehre der Unterthanen zu enthalten, wird im folgenden die Verschärfung hinzugefügt, ehrliebende Menschen überhaupt in dem Punkt, in dem sie am verwundbarsten sind, sorgfältigst zu schonen, denn die gefährlichsten Gegner hat der Gewalthaber unter denen zu fürchten, denen die Ehre höher steht als das Leben. Die Schlussätze vollenden dann die **Umbildung** der **Tyrannis** zum **Königthum**: »da jeder Staat aus zweierlei Gruppen von Bürgern besteht, den Reichen und den Armen, so muss er durch sein Walten den Glauben erzeugen, dass seine Herrschaft Beider Wohlfahrt ist und kein Theil den Druck des Anderen zu befürchten hat; den Theil, der die Mehrheit hat, muss er besonders innig mit seinem Regiment verknüpfen, so dass er mit diesem Rückhalt stark genug ist, um Befreiung der Sklaven und Entwaffnung der Bürger entbehren zu können; der Anschluss dieser Mehrheit an seine Macht gibt ihm das Uebergewicht über jeden Angreifer. Weiter ins Einzelne zu gehen, ist überflüssig. Das handgreifliche Ziel dieser Politik ist, dass sie den Tyrannen verschwinden lässt hinter dem königlichen Haushalter, der kein Räuber, sondern ein Fürsorger ist, dass sie im Wandel die goldene Mittelstrasse einschlägt, alles anstössige Uebermaass vermeidet, den Vornehmen einen leutseligen Genossen, dem Demos einen eifrigen Beschützer zu erkennen gibt. Solch ein Walten macht, dass die Herrschaft jenen gediegenen Glanz erhält, den

---

ζωσιν εἶναι τὸν ἄρχοντα καὶ φροντίζειν τῶν θεῶν καὶ ἐπιβουλεύουσιν ἧττον ὡς συμμάχους ἔχοντι καὶ τοὺς θεούς. δεῖ δ' **ἄνευ ἀβελτερίας** φαίνεσθαι τοιοῦτον. τούς τε ἀγαθοὺς περί τι γινομένους τιμᾶν οὕτως ὥστε μὴ νομίζειν ἄν ποτε τιμηθῆναι μᾶλλον ὑπὸ τῶν πολιτῶν αὐτονόμων ὄντων. καὶ τὰς μὲν τοιαύτας τιμὰς ἀπονέμειν αὐτόν, τὰς δὲ κολάσεις δι' ἑτέρων [ἀρχόντων καὶ δικαστηρίων]. **κοινὴ δὲ φυλακὴ πάσης μοναρχίας** τὸ μηθένα ποιεῖν ἕνα μέγαν, ἀλλ' εἴπερ πλείους· τηρήσουσι γὰρ ἀλλήλους. ἐὰν δ' ἄρα τινὰ δέῃ ποιῆσαι μέγαν, μήτοι τό γε ἦθος θρασύν· ἐπιθετικώτατον γὰρ τὸ τοιοῦτον ἦθος περὶ πάσας τὰς πράξεις. κἂν τῆς δυνάμεώς τινα δοκῇ παραλύειν, ἐκ προσαγωγῆς τοῦτο δρᾶν καὶ μὴ πᾶσαν ἀθρόον ἀφαιρεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν.

der Gehorsam edler, von Knechtsinn freier Menschen gewährt, dass der Herrscher selbst nicht unter Hass und Furcht dahin leben muss, vielmehr einer langen Dauer seines Regiments sicher ist« [1]).

So wäre denn die Tyrannis vollständig aufgegangen im Königthum. Getilgt ist der Fluch ihres Ursprungs aus der Gewalt, geschwunden die Furcht vor dem Untergang durch dieselbe Gewalt, verstopft sind die Quellen des Lasters und des Frevelmuthes; ein rechtschaffener Monarch verwaltet die Gelder des Staates wie ein gewissenhafter Familienvater, schützt die Armen, schont die Reichen, belohnt Talent und Verdienst; und edle Menschen huldigen ihm in freiwilligem Gehorsam, weil sie sehen, dass ihr eigenes Heil das fordert. Nimmt man nur Eines hinweg, die selbstsüchtige Absicht, die den Tyrannen auf die Pfade der Tugend und der Enthaltsamkeit führt, so hat man den wirklichen, leibhaftigen König, wie sich Aristoteles ihn gedacht hat und die besondere Ausführung über ihn, die unsere Politik nicht enthält, wird kaum vermisst, denn wir wissen genau, was er zu leisten hat.

Die grosse Pflicht, die Aristoteles dem wahren König auferlegt, ist die: sein Selbst dem Staate zu opfern, mit seinem ganzen Wesen aufzugehen im Dienste seines Volkes. Die Selbstverleugnung ist die Grundlage seiner ethischen, die Selbsteinschränkung die seiner politischen Tugend. Was auch der gutartige Tyrann in der Regel nur halb ist [2]), das ist er ganz; aus Ueberzeugung thut er, was diesen die Berechnung heisst, aufrichtige Pflichttreue ist bei ihm, was bei diesem Klugheit ist. So ist der König das, was die Hellenen mit einem schönen Ausdruck »das Recht in Menschengestalt« genannt haben [3]).

---

1) p. 1315. 31 — (229. 1 —): ἐπεὶ δ᾽ αἱ πόλεις ἐκ δύο συνεστήκασι μορίων, ἔκ τε τῶν ἀπόρων ἀνθρώπων καὶ τῶν εὐπόρων, μάλιστα μὲν ἀμφοτέρους ὑπολαμβάνειν δεῖ σώζεσθαι διὰ τὴν ἀρχήν, καὶ τοὺς ἑτέρους ὑπὸ τῶν ἑτέρων ἀδικεῖσθαι μηδέν, ὁπότεροι δ᾽ ἂν ὦσι κρείττους τούτους ἰδίους μάλιστα ποιεῖσθαι τῆς ἀρχῆς, ὡς, ἂν ὑπάρξῃ τοῦτο τοῖς πράγμασιν, οὔτε δούλων ἐλευθέρωσιν ἀνάγκη ποιεῖσθαι τὸν τύραννον οὔτε ὅπλων παραίρεσιν· ἱκανὸν γὰρ θάτερον μέρος πρὸς τῇ δυνάμει προστιθέμενον ὥστε κρείττους εἶναι τῶν ἐπιτιθεμένων. περίεργον δὲ τὸ λέγειν καθ᾽ ἕκαστον τῶν τοιούτων· ὁ γὰρ σκοπὸς φανερός, ὅτι δεῖ μὴ τυραννικὸν ἀλλ᾽ οἰκονόμον καὶ βασιλικὸν εἶναι φαίνεσθαι τοῖς ἀρχομένοις καὶ μὴ σφετεριστὴν ἀλλ᾽ ἐπίτροπον, καὶ τὰς μετριότητας τοῦ βίου διώκειν, μὴ τὰς ὑπερβολάς, ἔτι δὲ τοὺς μὲν γνωρίμους καθομιλεῖν, τοὺς δὲ πολλοὺς δημαγωγεῖν. ἐκ γὰρ τούτων ἀναγκαῖον οὐ μόνον τὴν ἀρχὴν εἶναι καλλίω καὶ ζηλωτοτέραν τῷ βελτιόνων ἄρχειν καὶ μὴ τεταπεινωμένων μηδὲ μισούμενον καὶ φοβούμενον διατελεῖν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἀρχὴν πολυχρονιωτέραν.

2) p. 1315 b. 9 — (229. 19 —): ἔτι δ᾽ αὐτὸν διακεῖσθαι κατὰ τὸ ἦθος ἤτοι καλῶς πρὸς ἀρετὴν ἢ ἡμίχρηστον ὄντα καὶ μὴ πονηρὸν ἀλλὰ ἡμιπόνηρον.

3) νόμος ἔμψυχος, Stob. Serm. 48. 61. βλέπων νόμος, Xen. Cyrop. VIII. 1. 22.

ANHANG.

Aristoteles' historisch-politische Studien über Sparta, Kreta und Athen.

I.

Sparta.

Spartanische und kretische Lykurgsagen bei Herodot und Ephoros. — Aristoteles und die erste authentische Erforschung des spartanischen Staates. — Heraklides Pontikos über Sparta. — Die Gütertheilung und Gütergleichheit. — Dikäarch über Sparta.

§. 1.

Spartanische und kretische Lykurgsagen bei Herodot und Ephoros.

Herodot ist unter den uns bekannten hellenischen Schriftstellern nicht der erste, der den Spartaner Lykurgos nennt — der nach der parischen Marmorchronik im Jahre 469 verstorbene Dichter Simonides von Keos geht ihm noch voraus [1]) — wohl aber der erste, der mehr von ihm meldet, als den Namen und eine zweifelhafte Genealogie. Locale Sagen, locale Ueberlieferungen jeder Art sind die Hauptquelle, aus der Herodot seine Mittheilungen schöpft [2]) und localen Ursprungs sind auch die Angaben, die er über Lykurg den Gesetzgeber macht. In Delphi und in Lakedämon hat er von ihm gehört und was ihm an diesen beiden Stellen bekannt geworden ist, giebt er im 65. Kapitel seines ersten Buches wieder. In Delphi hat er die Priester befragt, die er überall in Hellas wie im Barbarenlande am liebsten als

1) Plut. Lyc. 1: Σιμωνίδης ὁ ποιητὴς οὐκ Εὐνόμου λέγει τὸν Λυκοῦργον πατρός, ἀλλὰ Πρυτάνιδος καὶ τὸν Λυκοῦργον καὶ τὸν Εὔνομον. Das ist doch wohl derselbe, der nach Plut. Ages. 1. Sparta δαμασίμβροτον genannt hat und auch sonst bei Plutarch ohne weiteren Beisatz erwähnt wird. Wäre es der S. von Amorgos, so würde die Erwähnung noch weiter zurückreichen.

2) K. W. Nitzsch: Ueber Herodot's Quellen für die Geschichte der Perserkriege im Rhein. Museum 1872. Das hat Herodot gemein mit den Logographen und ihren τοπικαὶ ἀναγραφαί. Dionys. de Thucydide c. V. 3 (Krüger).

Gewährsmänner benutzt und in Lakedämon dient ihm der Cultus, der dem Gesetzgeber von Staatswegen zu Theil wird, als erhärtendes Zeugniss, wie das bei Ephoros, Aristoteles, Plutarch und Pausanias gleichfalls geschieht. Ausserhalb dieser beiden Städte scheint es in weiteren Kreisen eine irgendwie verbreitete und angenommene Ueberlieferung über ihn und sein Werk um die Mitte des fünften Jahrhunderts nicht gegeben zu haben. Sonst wäre unerklärlich, wie Herodot's älterer Zeitgenosse, Hellanikos von Mytilene, dergestalt ohne jede Kunde davon bleiben konnte, dass er die nachmals so viel gepriesene Verfassung den ersten Herakliden Prokles und Eurysthenes zuschrieb und von einem Lykurgos nirgends auch nur ein Wörtchen fallen liess[1]), eine Thatsache, die bei Ephoros nachträglich das allerhöchste Befremden erregte. Denn jene beiden Herakliden fand er in Sparta nicht einmal als Stadtgründer geehrt, während der Gesetzgeber sein Heiligthum hatte und jährlich seine Opfer empfing.

Man erkennt schon hier, was der Cultus, dessen Gegenstand Lykurg in geschichtlicher Zeit ununterbrochen gewesen ist, für das Fortleben seines Andenkens bedeutet hat. Es wäre sehr wichtig zu wissen, wann ungefähr er begonnen hat. Leider ist darüber nicht einmal eine Vermuthung möglich. In den Tagen Herodot's ist er jedenfalls schon ein altes Herkommen gewesen, dessen Anfang dem Gedächtniss der Lebenden wie ihrer Väter nicht mehr gegenwärtig war. Weiter rückwärts findet sich kein Anhalt mehr. Der Dichter Tyrtäos erwähnt des Lykurg nirgends, obwohl er gerade in den uns erhaltenen Bruchstücken seiner Eunomia dazu mindestens ebenso viel Veranlassung hatte als zur Erwähnung des pythischen Apollo und des Königs Theopomp.

Der Bericht des Herodot über die ihm gewordene Kunde enthält in wenig Worten mehr, als auf den ersten Anblick scheint. Von den Umständen, unter denen Lykurg gehandelt haben soll, gibt er in einer Zeile Brauchbareres, als Alles, was Plutarch den breit ausgesponnenen Darstellungen späterer Tage entnommen hat und über das Eigenthümliche der spartanischen Verfassung zeigt er sich besser unterrichtet, als dies schon von Ephoros gesagt werden kann. Aber der Bericht

1) Strabo VIII, p. 562: Ἑλλάνικος μὲν οὖν Εὐρυσθένη καὶ Προκλέα φησὶ διατάξαι τὴν πολιτείαν· Ἔφορος δ' ἐπιτιμᾷ, φήσας, Λυκούργου μὲν αὐτὸν μηδαμοῦ μεμνῆσθαι· τὰ δ' ἐκείνου ἔργα τοῖς μὴ προσήκουσιν ἀνατιθέναι· μόνῳ γοῦν Λυκούργῳ ἱερὸν ἱδρῦσθαι καὶ θύεσθαι κατ' ἔτος· ἐκείνοις δὲ, καίπερ οἰκισταῖς γενομένοις μήτε τοῦτο δεδόσθαι, ὥστε τοὺς ἀπ' αὐτῶν, τοὺς μὲν Εὐρυσθενίδας τοὺς δὲ Προκλείδας καλεῖσθαι· οὐδ' ἀρχηγέτας νομισθῆναι, ὥσπερ πᾶσιν ἀποδέδοται τοῖς οἰκισταῖς.

selbst ist von einer Kürze, die gerade bei diesem Erzähler und bei diesem Stoffe in Erstaunen setzen muss. Die Lykurgsage, soweit wir sie in späteren Bearbeitungen kennen, wusste Ausführliches von Reisen nach Kreta, Kleinasien, Aegypten, von Begegnungen mit Weisen und Gesetzgebern der Vorzeit, von einer Verschwörung mit 30 Landsleuten, von einem bewaffneten Staatsstreich auf offenem Markt, von Güterauftheilung und wunderbarer Umwandlung der Sitten eines ganzen Volkes und schliesslich einem ungewöhnlichen Lebensende zu berichten; lauter Dingen, die Herodot sonst mit entschiedenster Vorliebe aufsucht und mit seinem bekannten Talent in sagentreuester Weise wiederzugeben pflegt. Von Solons Gesetzgebung hat er, um nur ein Beispiel zu nennen, eine einzige überaus dürftige Notiz [1]), seine angebliche Begegnung mit Krösos dagegen füllt ganze fünf Kapitel in seinem ersten Buche [2]). Mit der Ausflucht wird man nicht kommen können, eine solche Sage würde ihm zu unglaubwürdig, zu märchenhaft erschienen sein, um ihr Beachtung zu schenken. So hat Herodot seine Aufgabe als gewissenhafter Berichterstatter über die Sagen des Volksmundes keineswegs verstanden. »Meine Schuldigkeit ist, äussert er an einer bezeichnenden Stelle [3]), wieder zu sagen, was mir gesagt wird, keineswegs bin ich verbunden Alles zu glauben und das sei ein für alle Mal in Bezug auf mein ganzes Werk ausgesprochen«. Es ist desshalb nicht anzunehmen, dass Herodot eine ausführlichere Ueberlieferung ganz gegen seine Gewohnheit und sonstige Neigung auf ihr mindestes Maass zurückgeführt hätte, sondern dass er in Delphi wie in Sparta wirklich nicht mehr vorgefunden hat, als er uns gibt und diese Annahme wird bestätigt, wenn wir beobachten, wie die spätere Bearbeitung und Ausschmückung sich zu dem ursprünglichen von Herodot aufbewahrten Kern der Sage verhält.

Von den Kretern hat sich Ephoros erzählen lassen, wie es zugegangen sei, dass Lykurg in einer Art freiwilliger Verbannung zu ihnen kam. »Lykurg war der jüngere Bruder des Königs Polydektes. Als der starb, war sein Weib schwanger. Eine Zeitlang war Lykurg an Stelle seines Bruders König und als dessen Wittwe einen Sohn gebar, war er der Vormund dieses Kindes, dem das Erbrecht auf die Königswürde zustand. Irgend ein Lästerer sagte zu ihm, er wisse recht gut, dass er

1) II, 177: Die nämlich, dass Solon ein ägyptisches Gesetz nach Athen eingeführt habe, wonach bei Todesstrafe jeder Bürger zum Nachweise eines rechtschaffenen Broderwerbes verpflichtet ist.

2) I, 29—33.

3) VII, 152: ἐγὼ δὲ ὀφείλω λέγειν τὰ λεγόμενα, πείθεσθαί γε μὴν οὐ παντάπασι ὀφείλω · καί μοι τοῦτο τὸ ἔπος ἐχέτω ἐς πάντα τὸν λόγον.

noch einmal selber König werden würde. Lykurg argwöhnte daraus, man werde ihm Anschläge auf das Leben des Kleinen verleumderisch andichten und in der Furcht, wenn dem Knaben etwas Menschliches begegne, würden seine Feinde ihm die Schuld geben, machte er sich nach Kreta auf den Weg«[1]).

Also Ephoros in dem Auszug Strabons nach den Angaben der Kreter. Bei Plutarch erscheint dies dürftige Gerippe mit einem lebendigen Körper umgeben. Es erscheinen Mittelglieder, Nebenumstände, die bei Ephoros fehlen. Hat sie Strabon weggelassen oder hat sie Plutarch einer späteren Bearbeitung entlehnt? Das letztere scheint der Fall zu sein, denn die Zusätze betreffen ausschliesslich Spartanische Personen und Dinge und die kretische Quelle des Ephoros war schwerlich gerade hierüber besonders ergiebig. Vielleicht ist Hermippos von Smyrna der spätere Bearbeiter gewesen, dem Plutarch an dieser Stelle folgt. Wenigstens scheint dieser über die Anfänge des Lykurg die meisten Details gegeben zu haben, hat er doch die Namen von 20 Mitverschworenen desselben aufgezeichnet[2]). An Aristokrates von Sparta mag ich nicht denken, weil die beiden einzigen Angaben, die Plutarch in dieser Biographie von ihm entlehnt, wie die dritte, die er im Philopömen aus ihm mittheilt, auf einen ganz müssigen und unverständigen Fabeler schliessen lassen, während der Inhalt des Abschnittes, der uns hier angeht, die Voraussetzungen einmal zugegeben, in sich selber durchaus logisch ist.

Nach dieser späteren Darstellung, in der sich übrigens das Knochengerüste der kretischen Angaben des Ephoros auf den ersten Blick wiedererkennen lässt, wäre der Zusammenhang dieser gewesen:

In Lykurg's Jugendzeit war der spartanische Staat in fürchterlicher Zerrüttung. Sein eigener Vater fiel durch die Hand eines Bürgers, als er eine Schlägerei schlichten wollte. Die Haltung des Königthums

1) Strabo X, p. 375 (Müller I, p. 251, frgm. 64): λέγεσθαι δ' ὑπὸ Κρητῶν ὡς παρ' αὐτοὺς ἀφίκοιτο Λυκοῦργος κατὰ τοιαύτην αἰτίαν· Ἀδελφὸς ἦν πρεσβύτερος τοῦ Λυκούργου Πολυδέκτης. οὗτος τελευτῶν ἔγκυον κατέλιπε τὴν γυναῖκα· τέως μὲν οὖν ἐβασίλευεν ὁ Λυκοῦργος ἀντὶ τοῦ ἀδελφοῦ· γενομένου δὲ παιδὸς, ἐπετρόπευεν ἐκεῖνον, εἰς ὃν ἡ ἀρχὴ καθήκουσα ἐτύγχανε· Λοιδορούμενος δή τις αὐτῷ, σαφῶς εἶπεν εἰδέναι, διότι βασιλεύσοι· λαβὼν δ' ὑπόνοιαν ἐκεῖνος, ὡς ἐκ τούτου τοῦ λόγου διαβάλλοιτο ἐπιβουλὴ τοῦ παιδὸς ἐξ αὐτοῦ, δείσας μὴ, ἐκ τύχης ἀποθανόντος, αἰτίαν αὐτὸς ἔχῃ παρὰ τῶν ἐχθρῶν, ἀπῆρεν εἰς Κρήτην.

2) Lyc. c. 5.

3) Lyc. c. 4 und c. 31. Philop. c. 16: Die Ansicht Flügel's (Quellen des Plutarch im Lykurgos, Marburg 1870) über diesen Schriftsteller als Hauptquelle der Biographie halte ich mit Trieber für ganz verfehlt.

trug daran die Hauptschuld. Bald reizte es durch despotische Härte zur Auflehnung, bald förderte es durch unmännliche Schwäche die Zügellosigkeit der Massen. Unter solchen Umständen war der frühzeitige Tod seines Bruders, der dem Vater in der königlichen Würde gefolgt war, ein grosses Unheil. Ein Sohn war nicht da; ehe er wusste, dass die Wittwe gesegneten Leibes sei, trat Lykurgos in die Stelle seines Bruders ein und als er erfuhr, wie es mit seiner Schwägerin stand, erklärte er sich zum »Prodikos« des zu erwartenden Kindes, falls es ein Knabe wäre. Die Königin-Wittwe machte ihm nun schmähliche Anträge, sie wollte ihre Leibesfrucht abtreiben und ihn als ihren Gemahl zum König erheben. Lykurg ging scheinbar auf den letzteren Vorschlag ein, bestimmte sie aber, von dem ersteren abzustehen und als nun wirklich ein Knabe zur Welt kam, zeigte er den Neugeborenen der Behörde mit den Worten: »Spartiaten, ein König ist Euch geboren« und taufte ihn Charilaos. Acht Monate hatte er so an Königs Statt regiert und mehr um seiner Tugend als um seiner Stellung willen allgemeinen Gehorsam gefunden, als die Umtriebe der Königin, die sich beschimpft glaubte und die boshaften Ausfälle ihres Bruders Leonidas, der ihn arglistiger Absichten auf den Thron beschuldigte, ihm den Aufenthalt in der Heimath verleideten, ihn zu dem Entschlusse brachten, in die Fremde zu gehen und dort zu verweilen, bis Charilaos ein Mann und selbst Vater eines Thronerben würde geworden sein«. So Plutarch im zweiten und dritten Kapitel seines Lykurgos.

Auch diesem spätgeborenen Epigonen schwebt, wie der Verfolg der Darstellung lehrt, Lykurg vor als ein Mann von rücksichtsloser Entschlossenheit, von eherner Kraft des Willens und der That, als ein Gesetzgeber, der selbst gewaltsame Mittel nicht scheut, um einen Staat, den er im eigenen Kopfe entdeckt hat, in der Wirklichkeit lebendig zu gestalten, der Nichts Geringeres vorhat, als alles vorhandene umzustülpen, auf den Kopf zu stellen und der nicht eher ablässt, als bis er sein ganzes Ziel erreicht. Wie kommt ein Mann solcher Art dazu, im thatsächlichen Besitz all der Macht, die er für seine Pläne braucht, zu handeln wie ein Stoiker und geärgert, über läppischen Klatsch elender Menschen die Bühne zu verlassen mit dem Gedanken: Wollt Ihr mich nicht; gut, so gehe ich; wir wollen schon sehen, wer den Schaden davon haben wird! Als Bruder eines kinderlosen Königs hat er die Gewalt ergriffen, als geborener Vormund eines Säuglings hatte er sie eine kurze Weile behauptet in einer Zeit schwerster Zerrüttung. Was verlor sein gutes Recht durch die arglistige Bosheit von Schwager und Schwägerin? Was bedeutete die Furcht »vor einer ungewissen Zu-

kunft«, wie Plutarch sagt, neben der Pflicht gegen sein vom Bürgerkrieg bedrohtes Land, während Niemand ausser ihm eben diese Zukunft in Händen hatte? Was konnte es seinen umwälzenden Plänen dienen, in der Fremde zu warten, bis aus dem Kinde, das keinen Willen hatte, ein Mann geworden war, der vielleicht Nichts von ihm wissen wollte?

Man sieht, der Entschluss des Lykurg zur Selbstverbannung ist so unglücklich als möglich begründet. Diese ganze Darstellung hatte nur dann überhaupt einen Sinn, wenn man sich dachte, Lykurg habe, so lange er die Macht hatte, sich noch Nichts träumen lassen von künftigen Reformplänen und erst, nachdem er ihr freiwillig entsagt, seien ihm diese Entwürfe gekommen. Die Kreter mochten allenfalls ein Interesse haben, glauben zu machen, der praktische Anschauungsunterricht, den der Spartiate in ihrem Staate genoss, habe den Ehrgeiz und das Sendungsbewusstsein des Gesetzgebers in ihm geweckt; aber Niemand ausser ihnen. Jeder Andere musste eine solche Handlungsweise unbegreiflich finden. Die einheimische Sage, die uns Herodot in ihrer ursprünglichen Reinheit aufbewahrt, hat denn auch davon Nichts gewusst. In einem einzigen Satze giebt er eine Erzählung, die für sich selber spricht. »Kaum hatte er, so lautet sein kurzer Bericht, die Vormundschaft angetreten, so legte er Hand an's Werk, gab der ganzen Verfassung eine neue Gestalt und sorgte dafür, sie gegen Rückfall zu schützen«[1]. Das heisst zu Deutsch: Lykurg war nicht der Narr, der vor Gespenstern flüchtete, sondern der Mann der That, der den Augenblick beim Schopf ergriff und handelte, so lange es Tag war. Musste Lykurg durchaus Reisen gemacht haben, um sich auf seinen Beruf in späterer Philosophenweise methodisch vorzubilden, so haben sie jedenfalls ein Ende genommen, als ihm der Zufall ein beneidenswerthes Loos in den Schooss warf und gewiss auch nicht wieder angefangen, als es galt, das mühsam Errungene mit fester Hand gegen äussere und innere Widersacher zu schützen.

Wie über die äusseren Umstände, unter denen Lykurgos allein gelingen konnte, was die Sage ihm gelingen lässt, so ist auch über den wesentlichsten Charakterzug seines Werkes das Urtheil der Späteren viel weniger klar als das der Früheren.

Was diesen Staat vom gesammten übrigen Hellas so gründlich unterschied, das war seine Eigenschaft als »Lagerstaat«, war eine Ver-

1) I, 65: ὡς γὰρ ἐπετρόπευσε τάχιστα, μετέστησε τὰ νόμιμα πάντα καὶ ἐφύλαξε ταῦτα μὴ παραβαίνειν.

fassung, die den Menschen und Bürger im Krieger vollständig untergehen liess. Nach moderner Auffassung kann solch eine Gestaltung eines ganzen Volkes nicht das Werk rein persönlicher Willkür sein; sie konnte nur erwachsen unter Verhältnissen, welche stärker waren als die Menschen, welche eine unbedingte Zusammenfassung der ganzen Volkskraft um der Existenz willen gebieterisch forderten. Nach antiker Auffassung trat die persönliche That des Gesetzgebers so entscheidend in den Vordergrund, dass die Ueberlieferung der Geschichte wie der Sage nach allem Möglichen, nur nicht nach den thatsächlichen Umständen zu fragen pflegte, die derselbe für oder gegen sich vorfand. Folglich hätte ihr der Urheber einer reinen Kriegs- und Lagerverfassung ausschliesslich als eine durchaus kriegerische Natur, als ein militärischer Organisator erscheinen müssen und nie in einer anderen Gestalt erscheinen können.

Den Aelteren ist das denn auch stets gegenwärtig geblieben. Die Jüngeren aber haben das Bewusstsein nach und nach verloren.

Noch der Sophist Hippias aus Elis hatte von seinen wiederholten Reisen nach Sparta [1]) den Eindruck mitgebracht, dass der Gründer dieses Staates ein Kriegsheld durch und durch, ein in vielen Feldzügen erprobter Soldat gewesen sein müsse [2]) und wo immer zu jener Zeit in der Literatur von der spartanischen Verfassung die Rede ist, da gilt sie eben für das was sie war, für eine »Lagerverfassung«. Aber schon Ephoros hat das Gefühl für den Zusammenhang zwischen diesem kriegerischen Staat und einem nothwendiger Weise kriegerisch gearteten Gesetzgeber verloren und Demetrios von Phaleron spricht geradezu aus, Lykurgos habe sich niemals mit kriegerischem Thun befasst und im tiefsten Frieden den politischen Haushalt seines Staates eingerichtet. Das ist denn auch die Meinung, für die sich Plutarch entscheidet, denn die Stiftung des Olympischen Götterfriedens deutet in seinen Augen auf einen mild gesinnten und friedfertig gearteten Charakter [3]). Mit Ephoros muss diese Abschwächung des Bewusstseins für die Eigenart dieses Staates und folglich für das Wesen seiner Gesetzgebung wie seines Gesetzgebers begonnen haben.

---

1) Plato, Hipp. maior, p. 281. B.

2) Plut. Lyc. 23: Αὐτὸν δὲ τὸν Λυκοῦργον Ἱππίας μὲν ὁ σοφιστὴς πολεμικώτατόν φησι γενέσθαι καὶ πολλῶν ἔμπειρον στρατειῶν.

3) Plut. Lyc. 23: ὁ δὲ Φαληρεὺς Δημήτριος, οὐδεμιᾶς ἁψάμενον πολεμικῆς πράξεως ἐν εἰρήνῃ καταστήσασθαι τὴν πολιτείαν. Ἔοικε δὲ καὶ τῆς Ὀλυμπιακῆς ἐκεχειρίας ἡ ἐπίνοια πρᾴου καὶ πρὸς εἰρήνην οἰκείως ἔχοντος ἀνδρὸς εἶναι.

In dem von Strabon[1]) aufbewahrten Bruchstück seiner Schilderung des lykurgischen Staates erscheint der Gesetzgeber als Verpflanzer kretischer Sitte und Erziehungsweise auf spartanischen Boden und die Auswahl der Elemente, die er von dort herübergenommen, hat mit kriegerischen Zwecken wenig oder gar Nichts zu schaffen. Ephoros spricht von dem Heirathszwang, dem die mannbaren Jünglinge jedes Jahrganges sofort nach dem Austritt aus den »Knabenheerden« unterliegen, von dem Unterricht der Knaben im Lesen und Schreiben, in vorgeschriebenen Gesängen und etwas Musik, von der Art, wie sie bei den Syssitien im groben Kittel auf der Erde sitzen und während des Essens den Alten aufwarten, dann allerdings auch von dem Kriegsspiel, zu dem sie heerdenweise unter Flötenklang gegeneinauder ausrücken uud schliesslich geht er mit der Schilderung der Knabenliebe zu den Eigenthümlichkeiten Kretas über. Das Alles bleibt auf der Oberfläche wie die gesammte Anschauung des Ephoros vom spartanischen Staat. Statt sich zu fragen, worin denn eigentlich sein Wesen bestehe, hat er in echt scholastischer Weise immer nur gefragt: was hat er mit Kreta gemein? Das Ergebniss seiner Vergleichung ist, dass die Spartiaten vervollkommnet haben, was auf Kreta erfunden worden ist[2]). Dass — die Richtigkeit dieser Annahme vorausgesetzt — der Impuls zu dieser Vervollkommnung in Sparta's eigenthümlichen Bedürfnissen gelegen haben müsse, dass vermöge eben dieser Bedürfnisse dieselben Ordnungen, die in Kreta versteinert waren, in Sparta lebendig blieben und sich zum Gebälke eines Grossstaates ausbildeten; — das ist ihm — nach den uns vorliegenden Bruchstücken zu urtheilen — gänzlich entgangen und darum erscheint ihm denn auch Lykurgos nicht im Lichte eines militärischen Organisators, sondern wie eine Art Priester, der nur statt wie Minos zeitweise in einer Höhle zu verschwinden, lieber auf Reisen geht und sich schliesslich von der Delphischen Gottheit offenbaren lässt, was er thun soll. Kurz, die unterscheidende Eigenart dieses kriegerischen Staatsbaues und folglich auch der Ziele seines Gründers hat sich ihm völlig verdunkelt oder verflüchtigt, vermuthlich desshalb, weil dieselbe zu seiner Zeit dem Ansturm Thebens so kläglich unterlegen war.

Dem gegenüber ist wiederum merkwürdig, dass der ursprünglichste Bericht über das Verfassungswerk des Lykurg vollkommen richtig das

---

1) X, p. 735 (Müller, fr. 64. S. 251).

2) ib. p. 250: τὸ δ' ἀληθές, εὑρῆσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων, ἠκριβωκέναι δὲ τοὺς Σπαρτιάτας.

Wesen desselben in seinem Kern ergreift. Das Erste, was Herodot von dem Inhalt der neuen Gesetzgebung meldet, ist kriegerischer Natur. Der Vormund des königlichen Kindes hilft der grenzenlosen Zerrüttung des Staates ab, indem er dem nationalen Heerbann eine feste Gestaltung giebt, Enomotieen (Triakaden) und Syssitien einführt[1]. Was er dann noch hinzufügt über Einsetzung von Ephoren und Geronten ist allerdings nicht richtig, denn die Letzteren sind ohne Zweifel älter, die Ersteren jünger als Lykurg; aber in der Hauptsache hat er, indem er die Ordnung des Lagerstaates als Anfang der spartanischen Eunomie bezeichnet, den Nagel auf den Kopf getroffen.

Ich halte es für ein Verdienst Triebers[2], dass er diese Stelle des Herodot zuerst richtig verstehen gelehrt hat. Auch mir ist nicht zweifelhaft, dass die »Triakaden« als Glossem zu dem späteren Lesern nicht mehr verständlichen Worte: Enomotieen, ihren Weg in den Text gefunden haben — denn die Enomotie war eine »Dreissigerschaar« — und ebenso sicher steht mir, dass die Syssitien ursprünglich Heeresabtheilungen sind, worauf schon Schöll und Bielschowsky[3] vor Trieber aufmerksam gemacht haben. In der That geht aus einer Reihe von bisher wenig beachteten Stellen ganz unwiderleglich hervor, dass man an den Syssitien früher ein allerdings wichtiges Merkmal für den Begriff selber genommen und über der Speisegenossenschaft die Hauptsache: nämlich die Waffenbrüderschaft übersehen hat. Das Syssition ist als ein geschlossener Verband, als ein kleines Heer im Heere, ein kleiner Staat im Staate entdeckt worden und nun klärt sich Alles auf, was daran bisher räthselhaft gewesen ist.

Plutarch erzählt uns[4], ein Syssition habe in der Regel 15 Theil-

---

1) Her. I, 65: — μετέστησε τὰ νόμιμα πάντα, καὶ ἐφύλαξε ταῦτα μὴ παραβαίνειν. μετὰ δὲ τὰ ἐς πόλεμον ἔχοντα, ἐνωμοτίας (καὶ τριηκάδας) καὶ συσσίτια, πρός τε τούτοισι τοὺς ἐφόρους καὶ γέροντας ἔστησε Λυκοῦργος.

2) Untersuchungen zur spartanischen Verfassungsgeschichte. Berlin, 1871. S. 15 ff.

3) Schöll, Uebersetzung des Herodot. Stuttgart, 1855. I, 92. Anm. 3. De Spartanorum syssitiis diss. Breslau, 1869. S. 33 ff.

4) Lyc. 12: συνήρχοντο δὲ ἀνὰ πεντεκαίδεκα καὶ βραχεῖ τούτων ἐλάττους ἢ πλείους. — δοκιμάζεσθαι δὲ τὸν βουλόμενον τοῦ συσσιτίου μετασχεῖν οὕτω φασί· λαβὼν τῶν συσσίτων ἕκαστος ἀπομαγδαλίαν εἰς τὴν χεῖρα, τοῦ διακόνου φέροντος ἀγγεῖον ἐπὶ κεφαλῆς, ἔβαλλε σιωπῇ καθάπερ ψῆφον, ὁ μὲν δοκιμάζων ἁπλῶς, ὁ δ' ἐκκρίνων σφόδρα τῇ χειρὶ πιέσας. ἡ γὰρ πεπιεσμένη τὴν τῆς τετρημένης ἔχει δύναμιν. Κἂν μίαν εὕρωσι τοιαύτην, οὐ προσδέχονται τὸν ἐπεισιόντα βουλόμενοι πάντας ἡδομένους ἀλλήλοις εἶναι τὸν δὲ οὕτως ἀποδοκιμασθέντα κεκαδδίσθαι λέγουσι· κάδδιχος γὰρ καλεῖται τὸ ἀγγεῖον, εἰς ὃ τὰς ἀπομαγδαλίας ἐμβάλλουσι.

nehmer, bald etwas mehr, bald etwas weniger umfasst und über die Zulassung zur Mitgliedschaft sei durch ein ganz bestimmtes Verfahren entschieden worden. Jedes Mitglied nahm eine Brodkrume in die Hand und warf sie wie einen Stimmstein ohne ein Wort zu sprechen, in ein Gefäss, das ein Diener auf dem Kopfe trug. Wer zustimmte, warf einfach die lockere Krume hinein, wer ausschliessen wollte, knetete sie fest zusammen. Dies geknetete Kügelchen bedeutete so viel als ein durchlöcherter Stimmstein. Und wenn sich in dem Gefäss ein solches Kügelchen vorfand, so ward der Bewerber abgewiesen, denn die ganze Gesellschaft wollte ein Herz und eine Seele sein. Und wer so ausgeschlossen worden war, hiess dem »Kaddichos« verfallen, denn das war der Name des Stimmgefässes.

Hätte sich's bei den Syssitien lediglich um eine öffentliche Bürgschaft dafür gehandelt, dass jeder Spartiate auch richtig seine schwarze Suppe ass, so wären Tischverbände von solch strenger Geschlossenheit ganz zwecklos gewesen; in Wahrheit aber handelte sich's um eine Verbrüderung auf Leben und Tod, die Syssitien waren die Stämme des Hoplitenheerbannes, die Einheiten, aus denen der Schlachthaufen sich zusammensetzte, auf deren unerschütterlichem Zusammenhalt die Wucht seines Stosses, die Macht seiner Abwehr beruhte. Nunmehr wird klar, wie Aelian nach einer für uns verlorenen Quelle sagen konnte: die nach Moren und Lochen, Enomotieen und Syssitien lagernden Spartiaten stellten leicht ihre Verluste in der Feldschlacht (gegen Epaminondas) fest [1]; Agesilaos schickte Nachts nach den Lagerstätten und Syssitien, um die weggeworfenen Schilde (der Ausreisser) einsammeln und zu sich bringen zu lassen [2]. Und vor Allem eine Stelle Xenophons, auf die Trieber aufmerksam macht, erhält Licht, wo von Agesilaos gemeldet wird, er habe aus den Freunden und Verwandten der verbannten Phliasier Syssitien gebildet und dadurch eine Hilfsmannschaft von 1000 vortrefflich bewaffneten und ausgebildeten Kriegern geschaffen [3]. Andererseits wird nun erst verständlich, wesshalb Theilnahme an einem Syssition einerlei war mit dem Besitz

1) Aelian II, 3, 11: κατὰ μόρας καὶ λόχους, ἐνωμοτίας καὶ συσσίτια στρατοπεδεύοντες ἔμαθον τὸ πλῆθος τῶν ἀπολωλότων.

2) ib. II, 1, 15: περιπέμπων ἐν ταῖς νυξὶν ἀνὰ τὰς στιβάδας καὶ τὰ συσσίτια, τὰς ἐρριμένας ἀσπίδας ἐκέλευσε συλλέγειν καὶ ὡς αὐτὸν κομίζειν, ἵνα μὴ κειμένης ἀσπίδος δεσπότης ζητοῖτο.

3) Hell. V, 3, 17: ὁπότε γὰρ ἐξίοιεν ἢ διὰ φιλίαν ἢ διὰ συγγένειαν τῶν φυγάδων, ἐδίδασκε συσσίτια τε αὐτῶν κατασκευάζειν — οἱ δὲ ταῦτα ὑπηρετοῦντες ἀπέδειξαν πλείους χιλίων ἀνδρῶν ἄριστα μὲν τὰ σώματα ἔχοντας, εὐτάκτους δὲ καὶ εὐοπλοτάτους.

des vollen Bürgerrechtes und verschuldete oder unverschuldete Ausschliessung aus demselben so viel bedeutete als Verlust der bürgerlichen Stellung. Das Bürgerthum ging eben auf im Heerbann, uud das Syssition war sein unmittelbarster Ausdruck.

Die Genossen eines Syssitions waren strenge gebunden an die Pflicht, ihre Mahlzeiten gemeinsam abzuhalten. Die gemeinsamen Mahlzeiten hiessen in Sparta Phiditia. Nach Ansicht der späteren Ausleger war der Hauptzweck dieser gemeinsamen Speisepflicht die staatliche Sorge dafür, dass kein Bürger sich zu Hause einer verbotenen Ueppigkeit hingebe. Plutarch [1]) sagt darüber: »Die dritte und herrlichste Veranstaltung des Lykurg, die Einführung der Syssitien, bewirkte, dass die Bürger, die genöthigt wurden von gemeinsamem Tische dieselbe Speise und denselben Trank zu sich zu nehmen, sich nicht im Dunkel der Häuslichkeit auf kostbaren Teppichen ausgestreckt, gleich gefrässigen Thieren von Köchen und Speisekünstlern konnten mästen lassen, um Leib und Seele geiler Schwelgerei hinzugeben, mit langem Schlafen, warmen Bädern, träger Ruhe sich wie Kranke pflegen zu lassen. Dass dem vorgebeugt ward, war schon viel, mehr bedeutete, dass, wie Theophrast sagt, der Reichthum dadurch allen Reiz verlor und durch die Gemeinsamkeit der Mahlzeit und die Schlichtheit des Lebenswandels selber zur Armuth wurde. Denn wo der Arme mit dem Reichen (— das hatte denn doch seine Grenzen —) vom selben Tische ass, war gar nicht möglich, vom kostbarsten Hausgeräthe einen Gebrauch zu machen, der dem Eigenthümer Genuss, dem Zuschauenden Neid erregte. Daher das Sprichwort: Sparta ist das einzige Land unter der Sonne, wo der Reichthum keine Augen hat und daliegt gleich einem Bild ohne Seele und Leben. Denn es war auch nicht gestattet, sich, ehe man zum Syssition ging, vorher zu Hause satt zu essen; vielmehr ward von den Anderen genau darauf geachtet, ob Einer beim Essen und Trinken auch wirklich Hunger und Durst zeigte, und wer das nicht that, der ward ein Schwelger und Abtrünniger gescholten«. An sich ist diese Auffassung nicht unrichtig. Für die Fortdauer strenger Sitteneinfalt war die Oeffentlichkeit gemeinsamer Speisungen von grossem Werth und das Beispiel, das z. B. der König Kleomenes III. in diesem Punkte gab [2]), war gewiss auf die Hebung des gesunkenen Volksgeistes wohl berechnet. Aber die Hauptsache lag doch augenscheinlich in dem militärischen Zweck. Diese gemeinsamen Mahl-

1) Plut. Lyc. 10.
2) Phylarchi fragm. N. 43 (Müller I, 346—347).

zeiten des ganzen Heerbannes, der sich Volk von Sparta nannte, waren ein Element der Marschbereitschaft und Schlagfertigkeit, wie es kein zweites gab. Gerade diejenige Verrichtung, die jedes andere Volk selbst zu Kriegszeiten in so und so viel Häuser auseinanderführte, führte es hier sogar im Frieden täglich zusammen. Es gehörte das zum Begriff eines Lagerstaates, dessen Bevölkerung ein allzeit unter Waffen stehendes, jeden Augenblick zum Ausmarsch bereites Heer darstellte.

In diesem Zuge liegt wohl auch der Schlüssel zur Erklärung der Syskenien, welche Xenophon als eine Eigenthümlichkeit Spartas bezeichnet, ohne der Syssitien auch nur mit einem Worte zu erwähnen. Zur Zeit des Lykurg, sagt er [1], wohnten die Lakedämonier, jeder unter dem eigenen Dache, wie die übrigen Hellenen auch. In der Ueberzeugung aber, dass diese Lebensweise die Wurzel alles lockeren Wandels sei, zog er sie durch seine Syskenien (Zeltgenossenschaften) an die Oeffentlichkeit, in der Meinung, dass sie so am Besten gegen die Uebertretung seiner Gebote geschützt sein würden. In dieser Stelle hatte ich früher einen Beweis dafür gesehen, dass Lykurg dem Wohnen der Spartiaten im eigenen Hause überhaupt ein Ende gemacht, es vollständig durch gemeinsames Wohnen aller Waffenfähigen in gemeinsamen Lagerzelten ersetzt habe [2]. Ich sehe jetzt, dass diese Auffassung in solchem Umfang nicht richtig ist. Im eigentlichen Sinne genommen, bedeutet Syskenion Nichts als das gemeinsame Wohnzelt, Syskenos einfach den Zeltgenossen; daneben aber haben diese Bezeichnungen noch einen uneigentlichen Sinn, der mit Speisegemeinschaft, Tischgenosse fast vollständig zusammentrifft, was nicht auffallen kann, da das Letztere ja, wenigstens zu bestimmten Stunden des Tages, das Erstere voraussetzt. Dass Xenophon aber wirklich diese Worte im uneigentlichen Sinne, der hier nicht die unbedingte, sondern eine beschränkte Zeltgenossenschaft meint, verstanden hat, geht aus den Worten hervor, die er nachher gebraucht: »Dieses Speisen ausser Hause hat auch noch den Vortheil, dass die Tischgäste auf dem Heimweg sich Bewegung machen und darauf bedacht sein müssen, sich vom Weine nicht zu Fall bringen zu lassen, weil sie wissen, dass sie dort, wo sie gegessen haben, nicht bleiben können und dass ihnen die Nacht für Tag zu gelten hat: denn kein Waffen-

1) Resp. Lac. c. 5: Λυκοῦργος τοίνυν παραλαβὼν τοὺς Σπαρτιάτας ὥσπερ τοὺς ἄλλους Ἕλληνας οἴκοι σκηνοῦντας, γνοὺς ἐν τούτοις πλεῖστα ῥᾳδιουργεῖσθαι, εἰς τὸ φανερὸν ἐξήγαγε τὰ συσκήνια, οὕτως ἡγούμενος ἥκιστ' ἂν παραβαίνεσθαι τὰ προσταττόμενα.

2) Athen und Hellas II, 84. Staatslehre d. Arist. I, 263.

3) Beispiele für beide Bedeutungen hat Trieber a. a. O. S. 21 ff. nachgewiesen.

pflichtiger darf mit einer Leuchte davon gehen«[1]). Diese Stelle hat ohne Zweifel Plutarch vor Augen, wenn er sagt[2]): »nach mässigem Trunk gehen sie ohne Leuchte nach Hause. Denn es ist ihnen nicht gestattet, diesen oder einen anderen Weg mit Licht zu machen, damit sie sich gewöhnen, bei finsterer Nacht ohne Furcht und Zagen zu wandern«.

Dem Allen liegt augenscheinlich die Vorstellung zu Grunde, dass die Schlafstelle des Spartiaten nicht in denselben Räumen war, wo das Syssition sich zum Phidition versammelte, sondern im eigenen Hause. Mehr freilich als die Schlafstelle hatte der Spartiate nicht unter seinem Dache. Den Tag verbrachte er in Friedenszeiten auf der Jagd, unter Waffenübungen, bei den Spielen der Knaben und Mädchen und schliesslich am Tische seines Syssitions, von wo er wohl in der Regel erst zu später Stunde aufbrach, sein Lager zu suchen. Immerhin war es ein sehr beträchtlicher und wichtiger Theil seiner Zeit, den er unter demselben Zeltdach mit seinen Waffenbrüdern verlebte und der Xenophon'sche Ausdruck »Zeltgenossenschaft« war wohl gerechtfertigt, auch wenn die Nachtruhe ausserhalb des Syskenions Statt fand. Bei der Lebensweise, die der Spartiate pflichtmässig führen musste, wäre die häusliche Mahlzeit die einzige Gelegenheit gewesen, das Familienleben einigermaassen zu pflegen. Die Mahlzeit ausser das Haus verlegen, dem eigenen Obdach Nichts als die Schlafstelle vorbehalten, hiess darum doch, ganz wie Xenophon meint, dem Familiendasein zu Gunsten des Heerstaates die letzte Wurzel entziehen. Das Opfer alles Sonderlebens auf dem Altar des Staatszweckes war damit vollbracht.

Aus diesen Auseinandersetzungen geht hervor, dass Syskenien und Syssitien ganz nothwendige Bestandtheile einer Kriegsverfassung waren, die den ganzen Menschen für ihre Zwecke in Anspruch nahm und dass die Aelteren unter den Betrachtern des spartanischen Staates sich dies auch stets gegenwärtig gehalten haben. Unmittelbar bezeugen das Herodot, Hippias und Xenophon; mittelbar Thukydides[3]) und Platon[4]), der Eine durch die Gegenüberstellung von Heerstaat

1) R. L. c. 5. 7: ἀγαθά γε μὴν ἀπεργάζεται καὶ τάδε ἡ ἔξω σίτησις· περιπατεῖν τε γὰρ ἀναγκάζονται ἐν τῇ οἴκαδε ἀφόδῳ καὶ μὴν τὸ ὑπὸ οἴνου μὴ σφάλλεσθαι ἐπιμελεῖσθαι, εἰδότες ὅτι οὐκ ἔνθαπερ ἐδείπνουν καταμενοῦσι, καὶ τῇ ὄρφνῃ ὅσα ἡμέρᾳ χρηστέον· οὐδὲ γὰρ ὑπὸ φανοῦ τὸν ἔτι ἔμφρουρον ἔξεστι πορεύεσθαι.

2) Lyc 12: πιόντες δὲ μετρίως ἀπίασι δίχα λαμπάδος. οὐ γὰρ ἔξεστι πρὸς φῶς βαδίζειν οὔτε ταύτην οὔτε ἄλλην ὁδόν, ὅπως ἐθίζωνται σκότους καὶ νυκτὸς ἐνθαρσῶς καὶ ἀδεῶς ὁδεύειν.

3) S. oben S. 145 ff.

4) S. Bd. I. 137 ff.

und Culturstaat in seinem berühmten Epitaphios, der Andere durch die Verfassung, die er seinem, dem spartanischen Heerbann nachgebildeten Wächterstande giebt. Es bezeugt dies ganz besonders der grosse Forscher Aristoteles.

---

§. 2.

Aristoteles und die erste authentische Erforschung des spartanischen Staates.

Wir haben den berühmten Abschnitt des zweiten Buches seiner Politik als eine epochemachende Urkunde historisch-politischer Kritik kennen gelernt. Löst man von den dort niedergelegten subjectiven Urtheilen die objectiven Elemente, die Zeugnisse über den dermaligen Zustand Spartas ab und hält mit diesen die Bruchstücke seiner Politeia der Lakedämonier zusammen, so ergiebt sich, dass Aristoteles der erste Hellene ist, der den Staat des Lykurg als wissenschaftlicher Forscher allseitig untersucht und den Befund als unbestochener Richter beurtheilt hat, dass wir seiner Forschung — nicht der des Ephoros — die Aufbewahrung sehr bedeutsamer, von keinem anderen Gewährsmann aufgezeichneter Thatsachen verdanken und dass diese Forschung jedenfalls eine völlig unabhängige gewesen, aller Wahrscheinlichkeit nach an Ort und Stelle selber gemacht worden ist.

Zunächst muss hervorgehoben werden der ausserordentliche Nachdruck, den Aristoteles auf das kriegerische Lebensgesetz dieses Staates legt, dessen nothwendige Wirkungen er in allen Eigenheiten seines Lebens und seiner Sitten wiederfindet und das ihn denn auch veranlasst hat, die Kriegsverfassung, die Heeresgliederung desselben genau zu untersuchen.

Ueber die Moren und Lochen des spartanischen Heerbannes fanden die späteren Forscher bei ihm die zuverlässigste Kunde [1]); über das purpurrothe Kriegsgewand der zum Kampf ausrückenden

---

1) Harpokration s. v. μόραν: διείλεκται δὲ περὶ τούτων Ἀριστοτέλης ἐν τῇ Λακεδαιμονίων πολιτείᾳ· φησὶ δὲ ὡς εἰσι μόραι ἓξ ὠνομασμέναι καὶ διῄρηνται εἰς τὰς μόρας Λακεδαιμόνιοι πάντες. Suidas s. v. μορῶν· συντάγματά τινα Λακωνικὰ οὕτω καλεῖται· φησὶ δὲ Ἀριστοτέλης, ὡς εἰσι μόραι ἓξ ὠνομασμέναι καὶ διῄρηνται εἰς τὰς μόρας Λακεδαιμόνιοι πάντες. Dazu Hesych. s. v. λόχοι: Rose, Aristot. Pseudepigr. S. 491. Müller, Fr. H. Gr. II. S. 129. Trieber, S. 10 ff.

Hopliten hatte er sich ausgelassen [1]) und die Natur des Syssition als militärischer Verband ist ihm augenscheinlich durchaus klar [2]). Leider sind es nur diese kargen Andeutungen, die auf Beschäftigung mit dem Detail des spartanischen Kriegswesens hinweisen. Gleichwohl bezeugen sie, mit dem Schweigen der übrigen Quellen ausser Xenophon zusammengehalten, eine nicht gewöhnliche Aufmerksamkeit auf diese Dinge und gestatten vielleicht die Vermuthung, dass z. B. Plutarch, für manche seiner Angaben militärischen Inhalts den Aristoteles ebenso benutzt hat, wie für biographische und politische Einzelnheiten, wo er ihn als seinen Gewährsmann ausdrücklich bezeichnet. So stimmt, was Plutarch in seinen »lakonischen Einrichtungen« ohne Angabe seiner Quelle über das blutrothe Kriegsgewand der Spartiaten sagt, genau mit dem überein, was der Scholiast zu Aristophanes' Acharnern der Politeia des Aristoteles entnommen hat. Der Scholiast lässt den Aristoteles sagen: Diese Farbe hat etwas Männliches und ihre Blutähnlichkeit gewöhnt das Auge an den Anblick strömenden Blutes. Plutarch gebraucht die Worte »männlich« und »Blutähnlichkeit« genau in derselben Weise und Aelian spricht sich ähnlich aus, sodass die Annahme nahe liegt, auch dieser habe für seine werthvollen Angaben über diesen Bereich aus Aristoteles geschöpft [3]). Eine Uebereinstimmung verwandter Art findet sich in dem, was Harpokration aus Aristoteles und Plutarch ohne Angabe seines Gewährsmannes über den Grund des Gesetzes sagt, welches den Spartiaten das Reisen ins Ausland verbot. An beiden Stellen heisst es mit fast denselben Worten: »Ins Ausland zu gehen war ihnen untersagt, damit sie nicht fremde Sitten (und ungezügelte Lebensweise) lieb gewännen« [4]).

Kurz, der Schluss ist kaum abznweisen, dass Aristoteles auch

1) Schol. Arist. Acharn. 320: — Ἀριστοτέλης δέ φησιν ἐν τῇ Λακεδαιμονίων πολιτείᾳ χρῆσθαι Λακεδαιμονίους φοινικίδι πρὸς τοὺς πολέμους, τοῦτο μὲν ὅτι τὸ τῆς χρόας ἀνδρικόν, τοῦτο δὲ ὅτι τὸ τοῦ χρώματος αἱματῶδες τῇ τοῦ αἵματος ῥύσεως ἐθίζει καταφρονεῖν τὸ οὖν ἐν φοινικίδι ἀντὶ τοῦ ἐν τάξει πολεμίων. Moeris Attic. s. φοινικίς· ἔνδυμα Λακωνικὸν ὁπότε εἰς πόλεμον ἴοιεν διὰ τὸ ὁμοχροεῖν τῷ αἵματι. Ἀριστοτέλης ἐν πολιτείᾳ Λακεδαιμονιών. Rose ib. 493.

2) Trieber schliesst das mit Recht aus Stellen wie Pol. p. 1264. 8 und 1331. 19.

3) Plut. Inst. Lac. 24: ἐν τοῖς πολέμοις φοινικίσιν ἐχρῶντο· ἅμα μὲν γὰρ ἡ χρόα ἐδόκει αὐτοῖς ἀνδρικὴ εἶναι, ἅμα δὲ τὸ αἱματῶδες τοῦ χρώματος πλείονα τοῖς ἀπείροις φόβον παρέχειν. καὶ τὸ μὴ εὐπερίφρων δὲ τοῖς πολεμίοις εἶναι ἐάν τις αὐτῶν πληγῇ, ἀλλὰ διαλανθάνειν διὰ τὸ ὁμόχρουν, χρήσιμον. S. die Scholiastenstelle, Anm. 2.

Aelian. var. hist. 6, 6: φοινικίδα δὲ ἀμπέχεσθαι κατὰ τὰς μάχας ἀνάγκη ἦν· ἔχειν δὲ τὴν χρόαν καὶ σεμνότητός τι, πρὸς ταύτῃ γε μὴν καὶ τὴν ῥύσιν τοῦ ἐπιγενομένου αἵματος ἐκ τῶν τραυμάτων ἔτι μᾶλλον ἐκπλήττειν τοὺς ἀντιπάλους, βαθυτέρας τῆς ὄψεως γενομένης καὶ φοβερωτέρας μᾶλλον.

4) Harpocr. s. καὶ γὰρ τὸ μηδένα τῶν μαχίμων ἄνευ τῆς τῶν ἀρχόντων γνώμης ἀπο-

ausserhalb der Stellen, wo ihn Plutarch nennt, einen sehr viel grösseren Einfluss auf diesen gehabt haben müsse, als man gewöhnlich annimmt. Insbesondere für das Kriegswesen dünkt mir das zutreffend, da hierüber allem Anschein nach Aristoteles' Politeia von allen späteren Forschern für die ausgibigste Quelle gehalten worden ist, Plutarch aber, der seine Gewährsmänner in der Regel nur dann erwähnt, wenn sie sich widersprechen, aber hier, wo es sich nur um einen, aller Welt bekannten handelte, am Wenigsten sich veranlasst glauben mochte, ihn ausdrücklich zu bezeichnen. Ich nehme desshalb keinen Anstand für die Kapitel des Lykurgos, die in diesen Bereich einschlagen, neben Xenophon den Aristoteles als hauptsächlichste Quelle zu vermuthen.

Was hinsichtlich des Kriegswesens nur Vermuthung, ist unbestreitbare Gewissheit bei sehr wichtigen Angaben über den spartanischen Staat, die jeden Verdacht einer Entlehnung abweisen, die nur durch Aristoteles selber der geschichtlichen Kenntniss können einverleibt worden sein.

Hier steht sogleich in erster Reihe die merkwürdige Urkunde des ältesten spartanischen Verfassungsrechtes, die Plutarch im sechsten Kapitel seines Lykurgos mittheilt und die bekannt ist unter dem Namen »Rhetra des Lykurg«, obgleich dieser Name in den uns überlieferten Worten nicht vorkommt. Zur Erklärung der ihm unverständlichen Ortsbezeichnungen Knakion und Babyka führt er als Ausleger den Aristoteles an, es ist der einzige Dolmetscher, den er heranzuziehen weiss, obgleich fast jedes Wort der Rhetra eines solchen bedarf und der erste Aufzeichner derselben nothwendig auch ihr erster Erklärer sein musste: man kann darum dem Schlusse nicht entrinnen, dass Aristoteles dieser erste Aufzeichner und demgemäss dessen »Politeia« hier die Quelle des Plutarch wird gewesen sein [1]. Auch der sogenannte »Zusatz des Königs Theopompos« [2]), der an derselben Stelle erwähnt wird, kann recht wohl aus Aristoteles geflossen sein, denn erstens hing er staatsrechtlich eng damit zusammen und sodann stammen die An-

δημεῖν — ὁ δὲ Ἀριστοτέλης οὐκ ἐξεῖναί φησιν ἀποδημεῖν τοῖς Λακεδαιμονίοις, ὅπως μὴ ἐθίζωνται ἄλλων νόμων εἶναι φίλοι, wobei ausdrücklich hinzugefügt wird, dies Verbot habe sich auf alle Lakedämonier, nicht bloss, wie Isokrates angab, auf die Waffenpflichtigen erstreckt. Plut. Inst. Lac. 19: ἀποδημεῖν δὲ οὐκ ἐξῆν αὐτοῖς (also in demselben uneingeschränkten Umfang), ἵνα μὴ ξενικῶν ἐθῶν καὶ βίων ἀπαιδεύτων μετάσχωσι.

1) So bereits Gilbert, Studien zur altsp. Gesch., Gött. 1872. S. 107, dessen Behandlung dieses schwierigen Gegenstandes (S. 121 ff.) ich in allem Wesentlichen für richtig halte. Trieber hat die ganze Rhetra für unecht erklären wollen.

2) S. Bd. I. S. 279 ff.

gaben, die Plutarch über eine andere Neuerung unter diesem König macht, ganz bestimmt aus dieser Quelle her. Beide Urkunden hatten in Sparta canonische Geltung, sie lebten als göttliche Offenbarungen im Munde der Nachlebenden fort und hatten ursprünglich gewiss auch die Form von Orakelsprüchen, wenn wir diese auch nicht mehr herzustellen vermögen. Aristoteles war auf solche Sprüche sehr aufmerksam. Seine Politie hatte noch einen anderen aufbewahrt, der die alte Gestalt nicht abgestreift, der besagte: »Habsucht bringt Sparta zu Fall, nichts Anderes je auf der Welt« [1]).

Am ausgibigsten scheint diese Quelle geflossen zu sein für die Geschichte und Charakteristik der Ephorie.

Ueber die wahrscheinliche Entstehung dieser Behörde haben wir uns bereits ausgesprochen [2]). Von seinen Vorgängern unterscheidet sich Aristoteles sofort dadurch, dass er die Einsetzung der Ephorie nicht wie Herodot [3]) und Xenophon [4]) dem Lykurgos, sondern dem Theopompos, d. h. dem Zeitalter des ersten Messenischen Krieges zuschreibt. Von der Quelle der Angabe, welche in der Rede des Kleomenes [5]) über den Anfang des Ephorenamtes steht, ist seine Darstellung dadurch verschieden, dass dort die Ephoren auf ursprünglich königliche Ernennung zurückgeführt werden, während Aristoteles in der Politie überall nur eine Wahl derselben und zwar »aus der Gesammtheit«, »aus dem Demos« kennt [6]). Gewiss ist hier der Unterschied der Zeiten festzuhalten [7]), aber andererseits auch nicht zu übersehen, dass eine Wahl »aus dem Volke« noch keineswegs eine Wahl durch das Volk ist, wie sie nur durch eine wirklich demokratische Art des Wahlverfahrens verbürgt sein könnte und eine solche

1) Zenobius II, 24: Ἁφιλοχρηματία Σπάρταν ἕλοι, ἄλλο δὲ οὐδέν· αὕτη λέλεκται ἐπὶ τῶν ἐξ ἅπαντος κερδαίνειν προαιρουμένων. Μετενήνεκται δὲ ἀπὸ χρησμοῦ δοθέντος Λακεδαιμονίοις, ἐν ᾧ ἔχρησε τότε ὁ θεὸς ἀπολεῖσθαι τοὺς Λακεδαιμονίους, ὅταν ἀργύριον καὶ χρυσίον τιμήσωσι. Μέμνηται τοῦ χρησμοῦ Ἀριστοτέλης ἐν τῇ Λακεδαιμονίων πολιτείᾳ. Müller, Fr. H. Gr. II. p. 131.

2) Bd. I. S. 273 ff.

3) I, 65.

4) R. Lac. 8. 3.

5) Plut. Cleom. 10: — ὕστερον δὲ, τοῦ πρὸς Μεσσηνίους πολέμου μακροῦ γενομένου, τοὺς βασιλεῖς διὰ τὰς στρατείας ἀσχόλους ὄντας αὐτοὺς πρὸς τὸ κρίνειν αἱρεῖσθαί τινας ἐκ τῶν φίλων καὶ ἀπολείπειν τοῖς πολίταις ἀνθ' ἑαυτῶν ἐφόρους προσαγορευθέντας. —

6) Pol. 1272. 30 (52. 8): διὰ τὸ τὴν αἵρεσιν ἐκ πάντων εἶναι. ib. 1265 b. 39 (35. 32): διὰ τὸ ἐκ τοῦ δήμου εἶναι τοὺς ἐφόρους. 1270 b. 8 (47. 23): γίνονται δ' ἐκ τοῦ δήμου παντός (so lese ich statt πάντες).

7) Gilbert a. a. O. S. 181 (82), der die »Volkswahl« in diesem Falle gewiss zu buchstäblich nimmt.

hat es in dem Staat des βοῇ καὶ κραυγῇ nicht gegeben; ein Bewusstsein dieses Unterschiedes tritt auch bei Aristoteles keineswegs hervor.

Ueber das persönliche Verhältniss des Königs Theopomp zu dem grossen Umschwung, den die Verwandlung der Ephorie aus einer bloss richterlichen in eine politische Behörde veranlasste, fand Aristoteles eine Ueberlieferung vor, von der sich eine frühere Aufzeichnung nicht nachweisen lässt. Nach Aristoteles' Politik hat Theopomp auf die vorwurfsvolle Frage seines Weibes, ob er sich nicht schäme (durch Einsetzung der Ephorie) die königliche Machtvollkommenheit seinen Söhnen in geringerem Glanze zu hinterlassen, als er sie von seinem Vater empfangen? zur Antwort gegeben; »Im Gegentheil, sie hat an Dauer gewonnen« (was sie an Umfang verloren hat) [1]. Dieses Gespräch erzählt Plutarch mit genau denselben Worten und unzweifelhaft ist Aristoteles seine Quelle.

Die Krypteia, d. h. die Helotenjagd hat Aristoteles eine Lykurgische Einrichtung genannt [2], den Ephoren aber bei ihrer Eröffnung eine Rolle zugewiesen, die auf den Glauben bringt, dass dieselben, was bisher vielleicht nur altes Herkommen war, in einen verfassungsmässigen Rechtszustand verwandelt haben. Denn die Ephoren sind es nach Aristoteles, die jedes Jahr beim Antritt ihres Amtes »den Heloten förmlich Krieg ankündigen, damit der Helotenmord frei vom Fluch der Blutschuld sei« [3]. Auch ihre Allgewalt den eigenen Mitbürgern gegenüber hat er in seiner Politeia drastisch gezeichnet. Als Priester des Phobos und des Thanatos verkünden sie beim Beginn ihrer Amtsthätigkeit allen Spartiaten: »Scheeret die Schnurrbärte und gehorcht den Gesetzen« [4] und ihr ganzes Walten bezeugt den Satz, dass

---

1) Pol. p. 1313. 28 — (p. 223. 27): τῆς γὰρ δυνάμεως ἀφελὼν ηὔξησε τῷ χρόνῳ τὴν βασιλείαν, ὥστε τρόπον τινὰ ἐποίησεν οὐκ ἐλάττονα ἀλλὰ μείζονα αὐτήν. ὅπερ καὶ πρὸς τὴν γυναῖκα ἀποκρίνασθαί φασιν αὐτόν, εἰποῦσαν εἰ μηδὲν αἰσχύνεται τὴν βασιλείαν ἐλάττω πραδιδοὺς τοῖς υἱέσιν ἢ παρὰ τοῦ πατρὸς παρέλαβεν· „οὐ δῆτα, φάναι, παραδίδωμι γὰρ πολυχρονιωτέραν“.

Plut. Lyc. 7: ὃν καί φασιν ὑπὸ τῆς ἑαυτοῦ γυναικὸς ὀνειδιζόμενον ὡς ἐλάττω παραδώσοντα τοῖς παισὶ τὴν βασιλείαν ἢ παρέλαβε „μείζω μὲν οὖν, εἰπεῖν, ὅσῳ χρονιωτέραν“.

2) Plut. Lyc. 28: ἡ δὲ καλουμένη κρυπτεία παρ' αὐτοῖς, εἴγε δὴ καὶ τοῦτο τῶν Λυκούργου πολιτευμάτων ἕν ἐστιν, ὡς Ἀριστοτέλης ἱστόρηκε, ταύτην ἂν εἴη καὶ τῷ Πλάτωνι περὶ τῆς πολιτείας καὶ τοῦ ἀνδρὸς ἐνειργασμένη δόξαν.

3) ib.: Ἀριστοτέλης δὲ μάλιστά φησι καὶ τοὺς ἐφόρους, ὅταν εἰς τὴν ἀρχὴν καταστῶσι πρῶτον, τοῖς εἵλωσι καταγγέλλειν πόλεμον, ὅπως εὐαγὲς ᾖ τὸ ἀνελεῖν.

4) Plut. Cleom. c. 9: ἔστι δὲ Λακεδαιμονίοις οὐ Φόβου μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ Θανάτου καὶ Γέλωτος καὶ τοιούτων ἄλλων παθημάτων ἱερά. Τιμῶσι δὲ τὸν Φόβον, οὐχ ὥσπερ οὓς ἀποτρέπονται δαίμονας, ἡγούμενοι βλαβερόν, ἀλλὰ τὴν πολιτείαν μάλιστα συνέχε-

nach spartanischer Staatsweisheit »die Furcht es ist, die den ganzen Bau felsenfest zusammenhält«.

Ueber Leben und Werk des Lykurgos werden ihm Angaben entlehnt, die darauf schliessen lassen, dass seine Politeia der Lakedämonier davon weit bestimmter und eingehender gehandelt hat, als z. B. die des Xenophon. Während dieser den Lykurg zu einem Zeitgenossen der Herakliden macht, sucht Aristoteles aus der Inschrift auf dem Diskos zu Olympia zu beweisen, dass er der Zeitgenosse des Iphitos gewesen [1]) — eine Angabe, die freilich trotz ihrer scheinbaren Urkundlichkeit den allergrössten Bedenken unterliegt. Denn erstens stammt dieser Stein offenbar ebenso, wie die Siegerlisten aus einer sehr viel späteren Zeit, als die Stiftung des Gottesfriedens und der erste Anfang regelmässiger Spiele [2]) und zweitens darf nicht, wie Eusebios und Synkellos gethan haben, die Olympiade des Iphitos, die Apollodor ins Jahr 884 verlegte, mit der Olympiade des Koröbos 776 verwechselt werden [3]).

Ueber die stete Verbindung des Lykurg mit dem Delphischen Apollo hat Klemens von Alexandria bei Aristoteles eine mit den Aussagen des Platon und Ephoros gleichlautende Angabe gefunden [4]). Ausführlich scheint Aristoteles von dem Beginne der Umwälzung gehandelt zu haben. Die Beziehung, in die er die Zahl der Geronten zu der Zahl der ursprünglichen Mitverschworenen des Gesetzgebers bringt, wenn er nach Plutarch sagt, es seien der letzteren 30 gewesen,

---

σθαι φόβῳ νομίζοντες. Διὸ καὶ προεκήρυττον οἱ ἔφοροι τοῖς πολίταις εἰς τὴν ἀρχὴν εἰσιόντες, ὥς Ἀριστοτέλης φησί, κείρεσθαι τὸν μύστακα καὶ προσέχειν τοῖς νόμοις, ἵνα μὴ χαλεποὶ ὦσιν αὐτοῖς, τὸ τοῦ μύστακος, οἶμαι, προτείνοντες ὅπως καὶ τὰ μικρότατα τοὺς νέους πειθαρχεῖν ἐθίζωσι.

1) Plut. Lyc. 1: ἥκιστα δὲ οἱ χρόνοι καθ' οὓς γέγονεν ὁ ἀνὴρ ὁμολογοῦνται. οἱ μὲν γὰρ Ἰφίτῳ συνακμάσαι καὶ συνδιαθεῖναι τὴν ὀλυμπιακὴν ἐκεχειρίαν λέγουσιν αὐτόν, ὧν ἐστὶ καὶ Ἀριστοτέλης, ὁ φιλόσοφος τεκμήριον προφέρων τὸν Ὀλυμπίασι δίσκον, ἐν ᾧ τοὔνομα τοῦ Λυκούργου διασώζεται καταγεγραμμένον.

2) V. Rose: Aristot. Pseudepigraphus, S. 489.

3) Müller, Fr. Hist. Graec. I, p. 444 (Apollodori fragm.). Ueber Apollodors Chronologie meldet Euseb. Chron. N. 1218: Lycurgi leges Lacedaemone, teste Apollodoro, octavo decimo Alcamenis anno und da er den Anfang des Alkamenes auf 786 setzt, so würde die erste Olympiade 776 in dessen zehntes Jahr und die Gesetzgebung ins Jahr 768 fallen, was mit der bekannten Stelle bei Thukydides I, 18 sich nicht vereinigen lässt.

4) Clem. Alex. Strom. I, p. 152. Sylb. (Rose, p. 490): τόν τε Μίνω παρὰ Διὸς δι' ἐννάτου ἔτους λαμβάνειν τοὺς νόμους ἱστοροῦσι φοιτῶντα εἰς τὸ τοῦ Διὸς ἄντρου τόν τε αὖ Λυκοῦργον τὰ νομοθετικὰ εἰς Δελφοὺς πρὸς τὸν Ἀπόλλωνα συνεχὲς ἀπιόντα παιδεύεσθαι γράφουσι Πλάτων, Ἀριστοτέλης, καὶ Ἔφορος.

zwei aber seien im Augenblick der Ausführung abgefallen[1]); die namentliche Aufzählung von 20 derselben durch den Peripatetiker Hermippos von Smyrna[2]) — sind Momente, die darauf hindeuten, dass Aristoteles und seine Schule einer detailreichen Ueberlieferung über diese Dinge sicher zu sein glaubten. Allerdings muss diese in einem wichtigen Punkte von der sonstigen, wie sie durch Herodot und Ephoros vertreten wird, verschieden gewesen sein. Ausdrücklich sagt Aristoteles in der Politik: »Die besten Gesetzgeber sind dem bürgerlichen Mittelstande entsprossen, so Solon, wie seine Gedichte beweisen, so Lykurgos, denn er war nicht König«. Was hier offenbar nicht bedeutet, er sei nicht regierender Monarch, sondern er sei aus nicht königlichem Blute gewesen[3]).

Hierin liegt ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal der aristotelischen Bearbeitung der Lykurgsage. Selbst der entschiedene Vertreter der nach unserer Ueberzeugung ganz unrichtigen Ansicht, Aristoteles habe seine gesammte lykurgische Weisheit aus Ephoros geschöpft, hebt als Beweis von Unabhängigkeit hervor[4]), was der Erstere über den Anachronismos sagt, den unter Anderen der Letztere begeht, wenn er Lykurg mit Thales zusammenführt und doch ist gar nicht ausgemacht, ob es sich hier nicht um einen ganz anderen Mann, nämlich Thaletas, handelt, und gewiss nur dies, dass der Thales des Ephoros und des Plutarch ein lyrischer Dichter und kein Philosoph ist[5]). Hier liegt dagegen ein Widerspruch vor von ganz anderem Gewicht.

---

1) Plut. Lyc. 5: τοσούτους δὲ φησι κατασταθῆναι τοὺς γέροντας Ἀριστοτέλης, ὅτι τριάκοντα τῶν πρώτων μετὰ Λυκούργου γενομένων, δύο τὴν πρᾶξιν ἐγκατέλιπον ἀποδειλιάσαντες.

2) ib.: ὧν εἴκοσι τοὺς ἐπιφανεστάτους Ἕρμιππος ἀνέγραψε · τὸν δὲ μάλιστα τῶν Λυκούργου ἔργων κοινωνήσαντα πάντα καὶ συμπραγματευσάμενον τὰ περὶ τοὺς νόμους Ἀρθμιάδαν ὀνομάζουσιν.

3) Pol. VI. (IV). c. 11. p. 1296. 17 (p. 164. 30—): σημεῖον δὲ δεῖ νομίζειν καὶ τὸ τοὺς βελτίστους νομοθέτας εἶναι τῶν μέσων πολιτῶν · Σόλων τε γὰρ ἦν τούτων (δηλοῖ δ' ἐκ τῆς ποιήσεως) καὶ Λυκοῦργος (οὐ γὰρ ἦν βασιλεύς) καὶ Χαρώνδας καὶ σχεδὸν οἱ πλεῖστοι τῶν ἄλλων. Richtig bemerkt Susemihl, Aristotel. Polit. p. LXIII. non tamen videtur Aristoteles cum Ephoro de origine Lycurgi consensisse, cum eum non solum regem fuisse neget, sed etiam mediocri genere natum esse contendat.

4) Trieber, Forschungen zur spart. Verfassungsgesch. S. 100. 101.

5) Ephor. frgm. 64 (Müller I. p. 251): Θάλητι μελοποιῷ ἀνδρὶ καὶ νομοθετικῷ. Plut. Lyc. 4: Θάλητα ποιητὴν μὲν δοκοῦντα λυρικῶν μελῶν καὶ πρόσχημα τὴν τέχνην ταύτην πεποιημένον.

Arist. Pol. II, 12 (1274. 28) p. 57, 10: Θάλητος δ' ἀκροατὴν Λυκοῦργου — ἀλλὰ ταῦτα μὲν λέγουσιν ἀσκεπτότερον τῷ χρόνῳ λέγοντες.

Nach Herodot und Ephoros ist Lykurg Sohn eines Königs und Bruder eines Königs; als Verweser der Königswürde gelangt er zur Gewalt, nach Herodot, um sie zu ergreifen mit eherner Faust, nach Ephoros, um sie hinzuwerfen aus ganz nichtigen Gründen und später erst wieder aufzunehmen. Im einen wie im anderen Fall war Lykurg eine angeborene Auszeichnung eigen, die ihm seinen Weg wesentlich erleichterte. Insbesondere in der Fassung des Herodot ist er der Monarch mit legitimer Gewalt, der das Recht hat, Befehle zu ertheilen und Gehorsam zu verlangen. Kein Wunder daher, dass Herodot Nichts weiss von bewaffnetem Staatsstreich und gewaltthätigem Auftreten auf offenem Markt, und auch in der Erzählung des Ephoros von einer Darstellung dieser Art sich keine Spur erhalten hat.

Vollständig musste sich das Bild verwandeln, sobald Lykurg als ein Revolutionär aus der Mitte des Bürgerthums erschien, dann war sein Beginnen nicht eine That von oben, sondern eine Erhebung von unten; dann war eine Verschwörung mit Bundesgenossen nöthig, die jeder Gefahr zu trotzen entschlossen waren, ein Auftreten mit Waffen in der Hand, um durch blutige Gewalt oder durch einschüchternde Drohung den Widerstand zu entwaffnen — kurz, eben die Auftritte, die Plutarch im fünften Kapitel seines Lykurgos erzählt und die er in der Rede des Kleomenes wiederkehren lässt, wenn er diesem die Worte in den Mund legt: »In meiner Nothlage wird mich das Beispiel des Lykurg entlasten, der weder König noch Beamter war, sondern als einfacher Bürger es unternahm, den Königen ins Amt zu greifen, in Waffen auf dem Markt erschien und den König Charillos zur Flucht an den Altar zwang«[1]).

Diese Art, sich den Hergang zu denken, verträgt sich schlecht mit der Vorstellung, dass Lykurg Oheim und Vormund des inzwischen erwachsenen Charilaos gewesen sei. War dieser, wie ihn die Sage schildert, eine milde, lenksame Natur ohne eigene Gedanken und ohne eigenen Willen: — wie leicht hätte ihn der Oheim und ehemalige Vormund durch ein einziges Wort der Verständigung für sich gewinnen können, wie einfach wäre es dann gewesen, einem Missverständniss vorzubeugen, das sonst die übelsten Folgen haben konnte und wie werthvoll hätte die Unterstützung des Monarchen selbst ausgebeutet werden können. Die Auffassung, der Plutarch an diesen beiden Stellen

1) Cleom. 10: νῦν δὲ τῆς ἀνάγκης ἔχειν συγγνώμονα τὸν Λυκοῦργον ὃς οὔτε βασιλεὺς ὢν οὔτε ἄρχων, ἰδιώτης δὲ βασιλεύειν ἐπιχειρῶν ἐν τοῖς ὅπλοις προῆλθεν εἰς ἀγοράν, ὥστε δείσαντα τὸν βασιλέα Χάριλλον ἐπὶ βωμὸν καταφυγεῖν.

folgt, steht mit der des Herodot und Ephoros ebenso gewiss im Widerspruch als ein grosser Unterschied ist zwischen einem monarchischen Staatsstreich von oben und einer Revolution von unten.

Plutarchs Lesart stammt aus Aristoteles, denn erst durch diesen und seine Schule wird sie in der Literatur zur Geltung gebracht, aber für das Gewicht dieses Widerspruchs hat er kein Verständniss. Behende sucht er darüber hinwegzuschlüpfen und versäumt gleichwohl nicht, ihn unwillkürlich selber zu verrathen.

Bei Beginn seines fünften Kapitels wird die Lage Spartas bei Lykurgs Rückkehr so geschildert, dass man nicht begreift, woher wenig Zeilen später die Verschwörung kommt, bei der zwei Verbündete den Muth verlieren, bei deren Ausbruch sich der Markt mit Waffengetöse erfüllt und der König in seiner Todesangst zu den Göttern flüchtet. Woher diese Aufregung, nachdem eben erzählt ist, Lykurg sei zurückgekehrt, weil sein Volk die Sehnsucht nach ihm nicht länger bändigen konnte, weil die Bürgerschaft in ihm einen geborenen König, die Könige selbst in ihm einen Retter vor Anarchie und Vergewaltigung begrüssten [1]?

Der Widerspruch ist augenscheinlich; er kann nur herrühren aus der unvermittelten Verarbeitung zweier verschiedener Quellen. Die eine — wahrscheinlich Ephoros — bot die Züge für die Einleitung. Die andere, ohne Zweifel Aristoteles, bot den Stoff zur Fortsetzung [2].

Aus welcher Quelle hat nun aber Aristoteles geschöpft? Wir glauben mit Bestimmtheit annehmen zu können, dass eine in Sparta selbst lebendige Ueberlieferung seine Quelle war und dass er diese an Ort und Stelle benutzt hat.

Eine durch Plutarch aufbewahrte Beobachtung des Aristoteles führt unmittelbar zu dieser Annahme, während sämmtliche Angaben, die wir oben besprochen haben und ferner besprechen werden, sie augenscheinlich bestätigen. Die gottesdienstliche Verehrung, deren Gegenstand Lykurg in Sparta war, ist durch Herodot und Ephoros

1) Plut. Lyc. 5: Οἱ δὲ Λακεδαιμόνιοι τὸν Λυκοῦργον ἐπόθουν ἀπόντα καὶ μετεπέμποντο πολλάκις, ὡς τοὺς μὲν βασιλεῖς ὄνομα καὶ τιμήν, ἄλλο δὲ μηδὲν διαφέρον τῶν πολλῶν ἔχοντας, ἐν ἐκείνῳ δὲ φύσιν ἡγεμονικὴν καὶ δύναμιν ἀνθρώπων ἀγωγὸν οὖσαν. οὐ μὴν οὐδὲ τοῖς βασιλεῦσιν ἦν ἀβούλητος ἡ παρουσία τοῦ ἀνδρός, ἀλλ' ἤλπιζον ἐκείνου συμπαρόντος ἧττον ὑβρίζουσι χρῆσθαι τοῖς πολλοῖς.

2) Ob Plutarch im Lykurg den Aristoteles unmittelbar benutzt, oder seine Angaben aus zweiter Hand, etwa aus Hermippos entlehnt hat, lässt sich mit Sicherheit nicht sagen. Im Solon hat er ganz bestimmt die Politie selber nicht vor sich gehabt und ein gleiches Verhältniss kann man auch hier als wahrscheinlich annehmen.

ausdrücklich bezeugt. Beide finden darin einen Beweis der höchsten Auszeichnung, die dem Andenken eines Sterblichen nur gewidmet werden könne; »sie halten ihn hoch in Ehren«, sagt Herodot [1]) und Ephoros hebt hervor, dass selbst die ersten Gründer des Dorerstaates durch die Verehrung völlig in Schatten gestellt seien, welche dem Neugründer desselben zu Theil werde [2]).

Auch Aristoteles erwähnt diesen Cultus, aber er findet, derselbe entspreche nicht den hohen Verdiensten des Gesetzgebers, er sei nicht auf der Höhe der Achtung, die ihm zukomme, er bleibe zurück hinter den gerechten Ansprüchen desselben [3]). — Solch eine Bemerkung kann nicht entlehnt sein aus einer fremden Hand [4]), sie kann nur entspringen einem persönlichen Eindruck. Kein Besonnener erlaubt sich ein solches Urtheil, ohne mit eigenen Augen gesehen, mit eigener Beobachtung geprüft zu haben. Offenbar hat Aristoteles sich von dem Charakter dieses vielbesprochenen Cultus hochgespannte Vorstellungen gemacht und diese an Ort und Stelle nicht bestätigt gefunden. Dem Gefühle der Enttäuschung über den Widerspruch zwischen dem, was er erwartet und dem, was er zu sehen bekam, ist das Urtheil entsprungen, das Plutarch so ungerecht findet, weil noch zu seiner Zeit die Jahresopfer zu Ehren des Lykurg stattfanden.

Es wäre an sich höchst seltsam, für einen Verfassungsforscher von Fach geradezu unverzeihlich gewesen, wenn Aristoteles die kleine Reise von Athen nach Sparta gescheut hätte, die seit der Lockerung der Fremdensperre nach den Schlägen von Leuktra und Mantinea völlig gefahrlos, für seine Studienzwecke aber ganz unumgänglich war. In der Rhetorik stellt er die Nothwendigkeit solcher Forschungsreisen geradezu als Grundsatz auf. »Zur Gesetzgebung, sagt er, genügt es nicht, aus der Vergangenheit (des eigenen Staates) auf das Richtige zu schliessen, man muss auch fremde Staatsorduungen kennen. Daraus folgt, dass Reisen von Land zu Land zur Gesetzgebung sehr

---

1) Her. I, 65: — ἱρὸν εἱσάμενοι σέβονται μεγάλως.

2) Strabo VIII. p. 562, s. oben S. 318.

3) Plut. Lyc. 31: ὁ δὲ οὐ γράμματα καὶ λόγους, ἀλλ᾽ ἔργῳ πολιτείαν ἀμίμητον εἰς φῶς προενεγκάμενος — εἰκότως ὑπερῆρε τῇ δόξῃ τοὺς πώποτε πολιτευσαμένους ἐν τοῖς Ἕλλησι. δι᾽ ὅπερ καὶ Ἀριστοτέλης ἐλάττονας σχεῖν φησι τιμὰς ἢ προσῆκον ἦν αὐτὸν ἔχειν ἐν Λακεδαίμονι, καίπερ ἔχοντα τὰς μεγίστας· ἱερὸν γάρ ἐστιν αὐτοῦ καὶ θύουσι καθ᾽ ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὡς θεῷ.

4) Dies verkennt Trieber, wenn er (a. a. O. S. 102 f.) meint, Aristoteles habe auch hier — aus Ephoros geschöpft, der ja nicht mehr meidet, als Herodot auch schon wusste und weit davon entfernt ist, so zu urtheilen, wie Aristoteles thut.

nützlich sind, denn sie machen mit den Gesetzen fremder Völker bekannt«[1]). Wie wollte er denn seine Studien überhaupt anstellen, wenn nicht an der Beobachtung des Objectes selbst? Ueber das Kriegswesen, das er zuerst genauer untersuchte, gab es gar keine Literatur. Ueber den Staat nur die Schrift Xenophon's oder Thibron's[2]), die in einem für ihn unleidlichen panegyrischen Ton geschrieben war. Der Abschnitt in den Historien des Ephoros, der sich damit befasste, konnte ihm eigene Prüfung und Erforschung um so weniger ersparen, als ihm die Isokratische Schule, aus der er hervorgegangen, um ihrer leeren, oberflächlichen Rhetorik willen tief zuwider war. Im Uebrigen ist noch sehr zweifelhaft, welcher von Beiden dem Anderen zuvorgekommen ist. Die aristotelische Politeia der Lakedämonier ist jedenfalls älter, als der kritische Abschnitt in den Vorträgen über Politik, auf dem unser Text beruht.

Kurz, eine Forschungsreise des Aristoteles nach dem Sparta, das unter Schicksalsschlägen ohne Gleichen sein Innerstes nach Aussen gekehrt hatte, ist eine Annahme, der sich gar nicht entrinnen lässt.

Als Thukydides den Epitaphios des Perikles schrieb, stellte er die geflissentliche Geheimnisskrämerei der spartanischen Staatskunst dem grossartigen Freimuth des attischen Volksstaates gegenüber. Die Xenelasie hatte um das Innere dieses merkwürdigen Gemeinwesens einen dichten Vorhang gewoben, den damals nur wenige Auserwählte lüfteten und der selbst diesen Alles, was dahinter lag, nur im Dämmerlichte erscheinen liess. Das Heraustreten des Lagerstaates auf die offene Bühne der grossen Politik während des peloponnesischen Krieges, enthüllte die Elemente gebietender Macht, freilich auch entsetzlicher Rohheit, die er beherbergte; die Katastrophe im Thebanischen Kriege aber legte seine Eingeweide bloss, auch vor dem unbewaffneten Auge, brach die Hecken der Absperrung nieder, die nur ein mächtiger Staat aufrecht erhalten kann und rief die Forscher herbei, um in dem zuckenden Gebein die geheimen Bedingungen einstigen Lebens zu ergründen. Das Urtheil des Aristoteles über den Werth der spartanischen Verfassung ist geradezu diktirt durch den unvergesslichen Eindruck dieses Zu-

1) Rhet. I. c. 4 (p. 18. 30 — Spengel): Χρήσιμον δὲ πρὸς τὰς νομοθεσίας τὸ μὴ μόνον ἐπαΐειν τίς πολιτεία συμφέρει ἐκ τῶν παρεληλυθότων θεωροῦντα ἀλλὰ καὶ τὰς παρὰ τοῖς ἄλλοις εἰδέναι, αἱ ποῖαι τοῖς ποίοις ἁρμόττουσιν. ὥστε δῆλον ὅτι πρὸς μὲν τὴν νομοθεσίαν αἱ τῆς γῆς περίοδοι χρήσιμοι (ἐντεῦθεν γὰρ λαβεῖν ἔστι τοὺς τῶν ἐθνῶν νόμους).

2) S. oben S. 179.

sammenbruches und er sollte versäumt haben, sich durch Beobachtung an Ort und Stelle selbst ein Bild davon zu machen, sich begnügt haben, mit dem Nachlesen von Schriften, deren Verfasser sein Vertrauen nicht hatten, während ihm in Sparta selbst die Quelle unmittelbarster Belehrung floss?

Nach unserer Auffassung von dem Ernste, mit dem Aristoteles seinen Beruf als Forscher trieb, wäre das unmöglich. Die Annahme des entgegengesetzten Verfahrens, empfiehlt sich nun aber sofort durch die Erklärung, die sie der Eigenthümlichkeit der aristotelischen Angaben zu Theil werden lässt.

Was Aristoteles — und nur er meldet darüber — von der jährlichen Ankündigung des Helotenkrieges durch die Ephoren sagt, das geflügelte Wort, mit dem nach ihm dieselbe Behörde den Bürgern ihren Amtsantritt bekannt macht [1]), beruht augenscheinlich auf dem, was er in Sparta selbst darüber gehört hat; sonst müsste Plutarch doch irgend Jemand ausser ihm als Gewährsmann für diese Thatsache bekannt sein. Wie er hier offenbar der erste Aufzeichner und folglich auch der erste Wahrnehmer spartanischer Zustände ist, so ist er es noch in mehreren anderen Fällen.

Die lykurgische Rhetra, für deren Inhalt er gleichfalls die früheste nicht spartanische Quelle ist, ist ihm ohne Zweifel in Sparta selbst mitgetheilt worden und die Erklärung, die er für die alten Namen Knakion und Babyka versucht, indem er unter jenem einen Fluss, unter dieser eine Brücke verstanden wissen will [2]), stand selbst als ein Versuch nur demjenigen zu, der Ortskunde genug hatte, um sich durch solche Deutung nicht vor jedem Einheimischen bloss zu stellen.

Das Wahlverfahren bei der Ergänzung der Gerusie findet er in der Politik »kindisch«. Plutarch beschreibt das Verfahren [3]) — vermuthlich nach der Darstellung in der Politeia des Aristoteles — und der Ausspruch stimmt, wenn man sich nicht durch den Schein, der eine grobe Gaukelei ist, täuschen lässt. In keinem Falle konnte Aristoteles sich zu so hartem Urtheil befugt erachten, wenn er das Verfahren nur von Hörensagen und nicht durch eigene Anschauung kannte. Niemand ausser ihm aber hat ein solches Urtheil darüber gefällt. Das Gleiche gilt von dem, was er in der Politik über das gar zu »kindische« Ver-

---

1) S. S. 334.

2) Plut. Lyc. 6: Ἀριστοτέλης δὲ τὸν μὲν Κνακιῶνα ποταμόν, τὴν δὲ Βαβύκαν γέφυραν.

3) Lyc. 26. S. Bd. I, 283.

fahren bei der Wahl der Ephoren sagt, die es möglich mache, dass beliebige Menschenkinder vom zweifelhaftesten Werthe hineingerathen können. Auch dieser Ausspruch setzt eigene Wahrnehmungen voraus, ebenso wie die wegwerfenden Bemerkungen[1]) über den zuchtlosen Wandel der Ephoren, über den uns sonst nirgends Etwas gemeldet wird, über die schreiende Ungleichheit des Besitzes und über die Herrschsucht und Ueppigkeit der Weiber, die anderwärts wenigstens nicht in dieser Weise noch unter diesem Gesichtspunkt gerügt wird.

Im Vorstehenden handelte es sich um Zustände und Verhältnisse, über die ein Fremder sich kein Urtheil überhaupt, am Wenigsten eine strenge Rüge anmaassen durfte, wenn er nicht über den Thatbestand authentisch unterrichtet war. Hinzu kommen Meldungen geschichtlichen oder sagenhaften Inhaltes, die nur einer einheimischen Ueberlieferung entnommen sein können.

Hier kommt in Betracht einmal die Rhetra, in der Sparta eine hochwichtige Verfassungsurkunde verehrte und die Aristoteles vermuthlich noch in ihrer alten Fassung als Orakel des Delphischen Apollo kennen gelernt hat und sodann der Götterspruch, der diesen Staat vor der Habsucht als seinem Todfeind warnte[2]). Beide gehörten zu den Offenbarungen, welche die Könige aufzubewahren hatten, aber »unter Mitwissenschaft der Pythier«[3]) und von diesen hat Aristoteles wahrscheinlich die Mittheilung erhalten. Die vier »Pythier«, von welchen jeder König zwei zu ernennen das Recht hatte, vermittelten den Verkehr zwischen dem Staat und seiner Schutzgottheit in Delphi. Sie trugen die Anfragen der Könige als Oberpriester an die geweihte Schwelle des pythischen Heiligthums und brachten die Antwort der Priesterin nach Hause zurück. Sie waren die vertrauten Tischgenossen der Könige, die mit diesen ihren Unterhalt vom Staate empfingen. Sie haben vermuthlich die »Königslisten« geführt und jedenfalls die Orakelsprüche gesammelt, für deren Aufbewahrung die Könige verantwortlich waren. Sie waren die geborenen Dolmetscher der Geheimnisse dieses Staates und von ihnen wird mittelbar oder unmittelbar herrühren, was Aristoteles von diesen Dingen weiss, ausser den beiden Orakeln, vermuthlich auch der Zusatz des Theopomp und vor Allem

1) Bd. I, 272.

2) S. S. 333.

3) Herod. VI, 57: Eines der Ehrenrechte der Könige ist Πυθίους αἱρέεσθαι δύο ἑκάτερον· οἱ δὲ Πύθιοί εἰσι θεοπρόποι ἐς Δελφούς, σιτεόμενοι μετὰ τῶν βασιλέων τὰ δημόσια — τὰς δὲ μαντηΐας τὰς γινομένας τούτους φυλάσσειν, συνειδέναι δὲ καὶ τοὺς Πυθίους. cf. Xenoph. R. L. c. 15. 5.

das Gespräch dieses Königs mit seinem Weibe über die Einsetzung der Ephorie.

Einen ähnlichen Ursprung werden auch die Angaben über das Leben des Lykurgos haben. Wir wissen nicht, wer damals die Priester waren, welche die Jahresopfer zu seinem Gedächtniss verrichteten[1]. Zweifellos aber ist, dass dieser Cultus wie jeder andere auch seine Legende gehabt haben wird, an die sich locale Ueberlieferungen, priesterliche wie volksthümliche Erzählungen anschlossen. Die Geschichte, die Plutarch von dem Auftritt zwischen Lykurg und Alkandros zu erzählen weiss[2], ist offenbar eine solche Legende, die sich an das Heiligthum der Athene Optilitis knüpfte. Aehnliche Legenden muss auch das Heiligthum des Lykurgos selbst gehabt haben und ihnen haben augenscheinlich Herodot und Aristoteles nacherzählt, während Ephoros vorzugsweise aus kretischen Sagen schöpft und Xenophon sich nur mit der Verherrlichung des Werkes, nicht mit der Person des Lykurg beschäftigte. Zwischen den Angaben des Herodot und Ephoros einerseits und denen des Aristoteles andererseits über die Abstammung des Lykurg haben wir einen bedeutsamen Widerspruch entdeckt. Er kann seinen Grund darin haben, dass hierüber zwei Ueberlieferungen nebeneinander herliefen und von diesen die volksthümlichere, welche den Lykurgos als einen Mann aus dem Volk darstellte, dem Aristoteles mehr zusagte, weil sie eben mit seiner Lehre stimmte, dass die echte Staatsweisheit nicht auf den Thronen, sondern im Schoosse des mittleren Bürgerthums zu Hause sei.

---

§. 3.

Heraklides Pontikos über Sparta.

Die Beschäftigung mit dem Staat und Leben der Spartiaten blieb seit Aristoteles' epochemachendem Vorgang eine Liebhaberei der historisch-politisch angelegten Köpfe seiner Schule und dieser Umstand sollte für Sparta selbst sehr bald eine Bedeutung gewinnen, von der man

1) Die ἐπιμεληταὶ θεοῦ Λυκούργου, die σύνδικοι θεοῦ Λυκούργου, der ἐξηγητὴς τῶν Λυκουργείων, welche auf Inschriften der Kaiserzeit vorkommen (Gelzer, Lykurg und die delph. Priesterschaft im Rhein. Mus. 1873. S. 31 macht auf sie aufmerksam), werden in früherer Zeit niemals erwähnt.

2) Lyc. 11.

Nichts ahnte zur Zeit, da die Keulenhiebe der aristotelischen Kritik die letzten Täuschungen lakonistischer Romantik erbarmungslos zerstörten. Seine nächsten Schüler, von denen uns Bruchstücke über Lykurg und Sparta erhalten sind, zeigen sich frei von der verletzenden Schärfe seines Urtheils und Einer ist darunter, dem es gar beschieden ist, dass sein Werk in Sparta zu einem Orakel echt nationaler Gesinnung erhoben wird, trotzdem er seiner Geburt nach den Messeniern, d. h. den Todfeinden dieses Volkes angehört.

Von Theophrast — dem wir in anderem Zusammenhang häufig wieder begegnen werden — hat Plutarch nur eine Stelle über den Staat des Lykurg; diese aber enthält eine Verherrlichung seines Werkes. Die grösste Leistung des Gesetzgebers der Syssitien findet er darin, dass er durch die Gemeinsamkeit der Speisung und die Schlichtheit der Lebensweise dem Reichthum seinen Werth und sein Wesen genommen habe [1]).

Von einem anderen Schüler des Aristoteles, dem Heraklides Pontikos ist eine Anzahl Bruchstücke überliefert, die von 43 hellenischen Städten und ihren Bevölkerungen Allerlei berichten. Mitte des sechszehnten Jahrhunderts ist diese Sammlung zu Rom im Druck erschienen unter dem Titel: »Handbüchlein aus des Heraklides Staatsverfassungen« [2]). Dreihundert Jahre später erst sind die 11 Handschriften untersucht worden, die das Schriftchen durchgängig als Anhang zu Aelian enthalten [3]). Auch hieraus ist mit Gewissheit nicht zu entnehmen, ob wir es mit Auszügen zu thun haben, die eine spätere Hand aus einer besonderen Schrift des Heraklides über »Staatsverfassungen« angefertigt hat oder aber mit einer Sammlung von Stellen verfassungsgeschichtlichen Inhaltes aus den philosophischen Schriften des Heraklides. Das Erstere könnte leicht angenommen werden, wenn uns nur wenigstens mit irgend welcher Sicherheit ein Titel aus dem Alterthum überliefert wäre, der auf den Inhalt dieser Bruchstücke passt, aber das ist nicht der Fall; »Politieen« des Heraklides kannten erst die Handschriften, von denen die älteste (Pariser) dem 14. Jahrhundert angehört und die Schrift: »Ueber die Städte von Hellas«, die hierher passen würde, wird in der einzigen sehr späten Quelle, die sie nennt,

---

1) Lyc. 10: μέγα μὲν οὖν καὶ τοῦτο ἦν, μεῖζον δὲ τὸ τὸν πλοῦτον ἄζηλον, ὥς φησι Θεόφραστος, καὶ ἄπλουτον ἀπεργάσασθαι τῇ κοινότητι τῶν δείπνων καὶ τῇ περὶ τὴν δίαιταν εὐτελείᾳ.

2) Ἐκ τῶν Ἡρακλείδου περὶ πολιτειῶν ὑπόμνημα. Ex Heraclide de rebus publicis commentarium ed. Camillus Peruscus Romae 1545. 4. zus. mit Aelian. V. H.

3) Schneidewin: Heraclidis Politiarum quae exstant. Göttingen 1847.

einem Heraklides Kretikos zugeschrieben[1]). Die letzte Annahme empfiehlt sich, wenn man erwägt, dass unser Heraklides wie sämmtliche Peripatetiker die Gewohnheit hatte, seine philosophischen Betrachtungen insbesondere die ethischen Charakters mit geschichtlichen Beispielen lebendig und anschaulich zu machen, oder auch solche Notizen ganz willkürlich in den Text zu streuen. Die merkwürdige Angabe z. B. von der Einnahme einer »hellenischen Stadt Namens Rom« durch »ein Heer aus dem Lande der Hyperboreer«, d. h. die Gallier — der erste Fall, bei dem unseres Wissens das schriftgelehrte Hellas von dem später so mächtigen Rom Notiz nimmt — hat Plutarch der Schrift des Heraklides über »Die Seele« entnommen[2]) und eine ganze Reihe gelegentlicher historischer Angaben entlehnt Athenäos den Schriften desselben Verfassers über die »Gerechtigkeit« und über die »Lust«[3]). Gewiss ist nach Schneidewin's bündiger Ausführung nur so viel, dass ein Theil der unter 43 Ueberschriften gesammelten Bruchstücke über Athener, Lakedämonier u. s. w. nach Inhalt und Fassung eine handgreifliche Anlehnung an Aristoteles verräth, wenn sie nicht geradezu aus diesem abgeschrieben sind.

Plutarch wie Cicero halten von der Glaubwürdigkeit des Heraklides gar Nichts. Der Erstere nennt ihn an der eben berichteten Stelle einen »Märchenkrämer« und ein »Lügenmaul«, der Letztere schilt auf die »läppischen Fabeln, mit denen er seine Bücher vollgestopft habe«[4]); Grund genug für uns, hinter allen Angaben, für die dies Urtheil nicht zutrifft, einen Gewährsmann zu vermuthen, der ihm an Sachkenntniss und Wahrheitssinn weit überlegen ist.

Die Bruchstücke nun, welche wir unter Heraklides' Namen über den Staat der Lakedämonier besitzen, bieten trotz ihrer Dürftigkeit sehr interessante Momente des Vergleiches dar. Sie bestätigen von Neuem die Gewohnheit dieser Schule, das geschichtliche Sparta so zu schildern, wie es zu jener Zeit wirklich war und erhärten wiederum die Unabhängigkeit ihrer aristotelischen Quelle von den Angaben, denen Epho-

1) Die Stellen bei Müller, Frgm. H. Gr. II, 198 ff.

2) Plut. Camill. 22: τοῦ μέντοι πάθους αὐτοῦ καὶ τῆς ἁλώσεως ἔοικεν ἀμυδρά τις εὐθὺς εἰς τὴν Ἑλλάδα φήμη διελθεῖν. Ἡρακλείδης γὰρ ὁ Ποντικὸς οὐ πολὺ τῶν χρόνων ἐκείνων ἀπολειπόμενος ἐν τῷ Περὶ ψυχῆς συγγράμματί φησιν ἀπὸ τῆς ἑσπέρας λόγον κατασχεῖν, ὡς στρατὸς ἐξ Ὑπερβορέων ἐλθὼν ἔξωθεν ᾑρήκοι πόλιν Ἑλληνίδα Ῥώμην ἐκεῖ που κατῳκημένην περὶ τὴν μεγάλην θάλασσαν. οὐκ ἂν οὖν θαυμάσαιμι μυθώδη καὶ πλασματίαν ὄντα τὸν Ἡρακλείδην ἀληθεῖ λόγῳ τῷ περὶ τῆς ἁλώσεως ἐπικομπάσαι τοὺς Ὑπερβορέους καὶ τὴν μεγάλην θάλατταν.

3) Die Stellen bei Müller l. c. p. 199—200.

4) De nat. d. I, 13 — puerilibus fabulis refersit libros.

ros folgt, und die auch Plutarch vermuthlich aus dem letzteren geschöpft hat.

Ephoros hatte, wie es nach Strabon scheint, ohne Widerspruch seinerseits, die Angabe »Einiger« widerholt, dass Lykurg auf seinen Reisen in Chios die persönliche Bekanntschaft des Homer gemacht habe[1]). Herakleides dagegen vermeidet einen so groben Anachronismus. Er sagt: »Bei seinem Aufenthalt auf Samos hat sich Lykurg die Dichtungen Homers bei den Nachkommen des Kreophylos verschafft und war der Erste, der sie nach der Peloponnes brachte«[2]). Und genau dasselbe nur in wortreicherer Ausführung und mit Weglassung der Ortsbestimmung Samos meldet Plutarch im vierten Kapitel seines Lykurg[3]).

Den Homerikern muss ich überlassen, neben den Homerausgaben von Chios, Massalia, Sinope, Argolis, Kypros, Kreta, Aeolis der Textesüberlieferung der Kreophylier von Samos ihre Stelle anzuweisen[4]). Gewiss ist, dass uns von dem Verdienste dieses Sängergeschlechtes sonst keinerlei Mittheilungen überliefert sind. Plutarch aber gibt die seinige mit einer Sicherheit, die mindestens bei ihm ein festes Vertrauen auf seine Quelle voraussetzt. Wir werden wohl kaum fehlgreifen, wenn wir annehmen, dass diese Angabe, die unserer beschränkten Kenntniss als eine ganz vereinzelte erscheint, in der Schule des Aristoteles als eine durchaus glaubwürdige verbreitet gewesen ist. Plutarch nennt Aristoteles und seine beiden Schüler Heraklides und Dikäarch als Solche, die über Homer und Euripides[5]) geschrieben

1) Strabo X. p. 735 (Müller I, 251): ἐντυχόντα, δ' ὥς φασί τινες, καὶ Ὁμήρῳ διατρίβοντι ἐν Χίῳ.

2) Müller II. 210. 3: Λυκοῦργος ἐν Σάμῳ ἐγένετο (ἐτελεύτησε 4 Handschriften) καὶ τὴν Ὁμήρου ποίησιν παρὰ τῶν ἀπογόνων Κρεοφύλου πρῶτος διεκόμισεν εἰς Πελοπόννησον.

3) Plut. Lyc. 4: ἐκεῖ (ἐν Ἀσίᾳ) δὲ καὶ τοῖς Ὁμήρου ποιήμασιν ἐντυχὼν πρῶτον ὡς ἔοικε παρὰ τοῖς ἐκγόνοις τοῖς Κρεωφύλου διατηρουμένοις καὶ — ἐγράψατο προθύμως καὶ συνήγαγεν ὡς δεῦρο κομιῶν· ἦν γάρ τις ἤδη δόξα τῶν ἐπῶν ἀμαυρὰ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν, ἐκέκτηντο δ' οὐ πολλοὶ μέρη τινὰ σποράδην τῆς ποιήσεως ὡς ἔτυχε διαφερομένης· γνωρίμην δὲ αὐτὴν καὶ μάλιστα πρῶτος ἐποίησεν Λυκοῦργος.

4) Bauer, Geschichte der homerischen Poesie. Berlin, 1851. S. 229: »Dass von Lykurg die grössere Bekanntschaft des Peloponnes mit Homer hergeleitet wird, heisst demnach, dass von Samos aus in sehr früher Zeit die homerischen Gesänge nach dem Peloponnes gelangten, ungewiss, ob durch Rhapsoden, die Kreophylier von Samos, oder durch schriftliche Aufzeichnung. Das Verdienst und der Vorzug der Kreophylier bestand aber offenbar darin, dass durch sie sämmtliche Lieder in den Peloponnes kamen, während früher nur einzelne daselbst bekannt gewesen waren«.

5) Plut. Non posse suav. vivi sec. Epic. 12: — γράφειν περὶ Ὁμήρου καὶ περὶ Εὐριπίδου ὡς Ἀριστοτέλης καὶ Ἡρακλείδης καὶ Δικαίαρχος.

haben. Bei Abfassung seines Lykurg hat er den Aristoteles unausgesetzt als Gewährsmann vor Augen. Er wie das ganze spätere Alterthum kennt den Stagiriten als eine Autorität in homerischen Dingen. Eben zur Zeit Plutarchs standen Aristoteles und Heraklides als Reigenführer der ersten wissenschaftlichen Homerstudien in grossem Ansehen. Dio Chrysostomos sagt in seiner 53. Rede: »Auch Aristoteles selbst, den man als Begründer der Kritik und Grammatik ansieht, ist an den vielen Stellen seiner Dialoge, wo er Homer durchnimmt, voller Bewunderung und Ehrerbietung für den Dichter und dasselbe gilt von Heraklides Pontikos«[1]. In seiner Lebensbeschreibung Homers hebt Plutarch aus dem dritten Buch der aristotelischen Schrift über »die Dichter« eine lange Stelle aus[2]. Kurz, es ist unzweifelhaft, dass er die mit Heraklides übereinstimmende Angabe nicht so mitgetheilt hätte, wie er es thut, wenn sich Aristoteles irgendwie mit ihr im Widerspruch befände. Eine Bemerkung würde er im letzteren Falle ganz gewiss nicht unterlassen haben. Von Heraklides unterscheidet er sich nur dadurch, dass er die Ortsbezeichnung Samos als Sitz der Kreophylier weglässt. Daran aber war jedenfalls nicht der Umstand schuld, dass Aristoteles nach allgemeiner Ueberlieferung die Insel Chios als Heimath des Homer bezeichnet, denn das hinderte ja keineswegs, dass ein um Fortpflanzung seiner Dichtungen hochberühmtes Sängergeschlecht seine Heimath ganz wo anders hatte, vielmehr wahrscheinlich die Thatsache, dass als Heimath der Kreophylier von Anderen nicht Samos, sondern Chios genannt wurde[3] und ihm die Mittel fehlten, diese Meinungsverschiedenheit zu lösen.

Alles in Allem haben wir es hier wiederum mit einer eigenartigen Ansicht der peripatetischen Schule über eine Einzelheit aus Lykurgs Leben zu thun, die der des Ephoros durchaus widerspricht; ja, die Scheidung zwischen der Person des Homer, mit der Ephoros den Gesetzgeber in Verbindung bringt, und seiner Dichtung, die für Heraklides allein in Betracht kommt, — denn Aristoteles setzt den Homer in die Zeit der Besiedelung Joniens unter Neleus S. des Kodros — erinnert lebhaft an den Tadel, den Aristoteles über das Zusammenwerfen des Lykurg mit Personen ganz anderer Zeiten, z. B. mit Thales ausspricht[4].

1) Or. 53. c. 1: καὶ δὴ καὶ αὐτὸς Ἀριστοτέλης, ἀφ' οὗ φασι τὴν κριτικήν τε καὶ γραμματικὴν ἀρχὴν λαβεῖν, ἐν πολλοῖς διαλόγοις περὶ τοῦ ποιητοῦ διέξεισι θαυμάζων αὐτὸν ὡς τὸ πολὺ καὶ τιμῶν· ἔτι δὲ καὶ Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός. cf. Sengebusch, Dissert. Hom. I. Lips. 1855. S. 76—77.

2) Müller, frgm. H. Gr. II. 185—186.

3) Sengebusch II. p. 52—53.

4) S. oben S. 336.

Das Gleiche gilt von einem anderen bedeutungsvollen Umstande, den wir schon oben berührt haben.

Von dem Beginn der lykurgischen Gesetzgebung sagt Heraklides: »Er traf sein Vaterland in völliger Gesetzlosigkeit, den König Charillos als tyrannischen Herrscher wieder, da nahm er die Umwälzung vor und setzte zum Heile Aller den Gottesfrieden ein« [1]).

Die Verbindung des Lykurg mit den Olympischen Spielen und ihrer Ekecheirie während der Festzeit ist als echt aristotelisch bekannt; auch die Schreibung Charillos statt Charilaos ist wenigstens an einer der beiden Stellen in der Politik, wo der Name vorkommt, handschriftlich überliefert [2]), während an der zweiten allerdings die gewöhnliche Schreibung steht. Wichtiger ist die Uebereinstimmung der Angaben über das Walten dieses Königs als Tyrann und die Lage, die sich daraus für Lykurg ergab. Wir haben schon gesehen, dass Aristoteles den Lykurg nicht wie Herodot als einen mit legitimer Machtfülle bekleideten Thronverweser, sondern als einen kühnen Revolutionär aus der Mitte des spartanischen Vollbürgerthums auftreten und handeln lässt [3]). Selbst aus dem abgeschwächten Bilde, das Plutarch dieser Quelle entlehnt, geht die Annahme einer entschieden gewaltsamen Handlungsweise ganz deutlich hervor. Wie aber bei Plutarch der König selbst erscheint, wäre dieser ein vollendeter Schwächling gewesen. Bei Heraklides ist er ein Tyrann und — bei Aristoteles nicht minder. Denn in der Politik wird die Entscheidung, welche Lykurg unter diesem König herbeigeführt, ausdrücklich als ein Uebergang

---

1) Müller, frgm. H. G. II. 210. 4: καταλαβὼν δὲ πολλὴν ἀνομίαν ἐν τῇ πατρίδι καὶ τὸν Χάριλλον τυραννικῶς ἄρχοντα, μετέστησε (sc. τὴν πολιτείαν) καὶ κοινὸν ἀγαθὸν τὰς ἐκεχειρίας κατέστησε.

2) Pol. II. 10. p. 1271 b. 25 (p. 50. 25): — τὴν ἐπιτροπείαν τοῦ Χαρίλλου. — Die andere Stelle folgt unten.

3) Ich mache wiederholt auf die Stelle Pol. p. 1396, 19 (164. 31) aufmerksam, wo es ausdrücklich heisst, dass Lykurg ebenso wie Solon τῶν μέσων πολιτῶν gewesen sei. Wenn gleichwohl p. 1271 b. 25 seine Vormundschaft über den unmündigen Charillos festgehalten wird, so ist daraus kein Widerspruch mit der obigen Stelle zu folgern, sondern anzunehmen, dass Aristoteles entweder in nichtköniglicher Abkunft kein Hinderniss zur Bekleidung dieser Würde sah oder aber ihn, obgleich er Sohn und Bruder eines Königs war, dennoch dem Bürgerthum beizählte, weil er eben selbst kein angeborenes Thronfolgerecht besass. Die Bestimmtheit, mit der er an obiger Stelle hinzusetzt οὐ γὰρ ἦν βασιλεύς scheint für die erstere Annahme zu sprechen. Denn wenn die Sage von seiner Abkunft Recht hatte, konnte er im uneigentlichen Sinne allerdings König heissen: wenn der Neffe starb, wurde er es doch.

von der Tyrannis zur Aristokratie bezeichnet[1]), eine Ausdrucksweise, die mit der anderen Darstellung ganz unvereinbar ist.

Heraklides bestätigt, was wir bereits unabhängig von ihm gefunden hatten, dass in der peripatetischen Schule bis zu Hermippos von Smyrna hinab eine ganz bestimmte Prägung der Lykurgsage bestanden hat. Aristoteles selbst hatte sie nach Eindrücken und Erkundigungen, die er an Ort und Stelle gesammelt, zuerst aufgezeichnet und verarbeitet und die Schüler sind getreulich diesen seinen Spuren gefolgt.

Echt aristotelisch ist, was Heraklides dann von der Kryptie meldet. Ihre Einsetzung durch Lykurg führt er durch ein »man sagt« ein; aus Plutarch wissen wir, dass Aristoteles das als Forscher behauptet hat und dass es sonst bei ihm keinen Glauben finden würde. Die Beschreibung der Helotenhetze der spartanischen Jugend stimmt dann bei Heraklides und Plutarch so vollständig überein, dass wir wiederum auf Aristoteles als ihre gemeinschaftliche Quelle geführt werden[2]). Was er über die Allmacht der Ephoren sagt[3]), ist gleichfalls schon bei Aristoteles zu lesen, aber er brauchte es nicht gerade von diesem zu entlehnen, denn es war in Hellas seit lange allgemein bekannt. Dagegen wird, was Heraklides über das Ansehen des lesbischen Sängers in Sparta mittheilt, nur verständlich durch die Notizen, die uns aus Aristoteles' Politie über Terpander bekannt sind[4]).

---

1) Pol. p. 1316. 33 (231. 21): μεταβάλλει — τυραννίς — καὶ εἰς ἀριστοκρατίαν, ὥσπερ ἡ Χαριλάου ἐν Λακεδαίμονι καὶ ἐν Καρχηδόνι.

2) Plut. Lyc. 28: ἡ δὲ καλουμένη κρυπτεία παρ' αὐτοῖς, εἴγε δὴ τοῦτο τῶν Λυκούργου πολιτευμάτων ἕν ἐστιν, ὡς Ἀριστοτέλης ἱστόρηκε —.

Heracl. frgm. 4: λέγεται δὲ καὶ τὴν κρυπτὴν (κρυπτείαν) εἰσηγήσασθαι, καθ' ἣν ἔτι καὶ νῦν ἐξιόντες ἡμέρας κρύπτονται · τὰς δὲ νύκτας μεθ' ὅπλων ἐκδύονται (»kriechen hervor« lese ich statt ἐκρήττονται) καὶ ἀναιροῦσι τῶν εἱλώτων ὅσους ἂν ἐπιτήδειον ᾖ.

Plut. Lyc. 28: — οἱ δὲ μεθ' ἡμέραν μὲν εἰς ἀσυνδήλους διασπειρόμενοι τόπους ἀπέκρυπτον ἑαυτοὺς καὶ ἀνεπαύοντο, νύκτωρ δὲ κατιόντες εἰς τὰς ὁδοὺς τῶν εἱλώτων τὸν ἁλισκόμενον ἀπέσφαττον.

3) frgm. 5: καθιστᾶσι δὲ καὶ ἐφόρους, καὶ μέγιστον οὗτοι δύνανται · οὐδενὶ γὰρ ὑπανίστανται πλὴν βασιλεῖ καὶ ἐφόρῳ. Ich sehe nicht ein, warum hier geändert werden soll, wie Schneidewin verlangt. Die Thatsache, dass die Lakedämonier vor Niemandem aufstehen, ausser vor dem König und dem Ephor, beweist genug für die königliche Stellung der letzteren. Wenn andere Stellen bei Xenophon und Plutarch betonen, dass die Ephoren vor den Königen nicht aufstehen, so ist das eben eine Sache für sich, die Heraklides vielleicht in einem verloren gegangenen Zusatz auch ausgesprochen hat, die aber darum nicht in die vorstehenden Worte mit Gewalt eingedrängt werden muss.

4) frgm. 6: Λακεδαιμόνιοι τὸν Λέσβιον ᾠδὸν ἐτίμησαν · τούτου γὰρ ἀκούειν ὁ θεὸς χρησμῳδουμένοις ἐκέλευεν. „μετὰ Λέσβιον ᾠδὸν" hinter dem lesbischen Sänger war eine sprichwörtliche Redensart zur Bezeichnung des Ehrenplatzes, der ursprünglich nur

Noch eine sehr bedeutungsvolle Stelle ist unter den Bruchstücken des Heraklides aufbewahrt, die ebenso wie die schon besprochenen mit Aristoteles im Einklang steht, wenn sie nicht geradezu aus ihm herrührt. Sie beschäftigt sich mit der Agrarverfassung Lakedämons und gibt Veranlassung, auf eine bereits früher erörterte Streitfrage zurückzukommen, weil sie beim ersten Anblick mit der Lösung, die wir gefunden haben, nicht zu stimmen scheint.

Die Stelle lautet: »Grundeigenthum zu verkaufen, galt bei den Lakedämoniern für ehrwidrig; vom alten Loose aber zu veräussern, war verboten«[1]). Hier ist eine Unterscheidung gemacht zwischen Grundeigenthum im Allgemeinen, dessen Veräusserung nur durch die Sitte, und den alten Landloosen, deren Verkauf durch Gesetz verboten ist. Bei Aristoteles begegnen wir dieser Scheidung nicht. Er lobt[2]) an Lykurg, dass er Vermögenswechsel durch Kauf und Verkauf für unanständig erklärt habe, trennt aber nicht den Urbestandtheil des Vermögens, das »alte Loos«, von der Errungenschaft durch Mitgift, Schenkung oder Ankauf und erwähnt kein gesetzliches Verbot der Veräusserung des ersteren. Vielleicht war jene Scheidung wie dieses Verbot in seiner »Politie« allerdings zu finden, woher es denn Heraklides geschöpft hätte. In der Politik hatte er keinen Grund, darauf zurückzukommen, denn hier zieht er nur die politischen Schlussfolgerungen aus den historischen Daten, die er in der Politeia vorgeführt. Der hierher gehörige Abschnitt der Politik schildert die Ungleichheit des Besitzes in Sparta und tadelt, dass Lykurg keine wirksamen Vorkehrungen dagegen getroffen. Hatte jenes Gesetz auch bestanden, oder bestand es sogar noch, wie Heraklides angibt, zu seiner Zeit; unwirksam war es doch geblieben und darum konnte es wohl unerwähnt bleiben. Um es wirksam zu machen, hätte in Sparta eine Grundbuchführung bestehen müssen, welche in jedem einzelnen Falle die Trennung des alten vom späteren Besitze ermöglichte und von einer solchen hören wir Nichts. Unter allen Umständen war Aristoteles der Erste, der dies wichtige Kapitel, wie wir aus der Politik sehen, ernsthaft und sachkundig be-

---

den Nachkommen des Terpander eingeräumt wurde. Eustath. zu Il. I, 129, p. 741, 16 R.: — Ἀριστοτέλης ἐν τῇ Λακεδαιμονίων πολιτείᾳ τὸ Μετὰ Λέσβιον ᾠδὸν τὸν Τέρπανδρον φησι δηλοῦν. Ἐκαλοῦντο δὲ, φασί (φησί?) καὶ ὕστερον εἰς τὴν ἐκείνου τιμὴν πρῶτον μὲν ἀπόγονοι αὐτοῦ, εἶτα εἴ τις ἄλλος παρείη Λέσβιος, εἶθ᾽ οὕτως οἱ λοιποὶ, μετὰ Λέσβιον ᾠδόν, τὸν ἁπλῶς δηλαδὴ Λέσβιον. frgm. 87 bei Müller II, 130.

1) frgm. 7: πωλεῖν δὲ γῆν Λακεδαιμονίοις αἰσχρὸν νενόμισται · τῆς δ᾽ ἀρχαίας μοίρας οὐδὲ ἔξεστιν.

2) Pol. II. 9. p. 1270. 19 (p. 46. 26): ὠνεῖσθαι μὲν γὰρ ἢ πωλεῖν τὴν ὑπάρχουσαν ἐποίησεν οὐ καλόν, ὀρθῶς ποιήσας —.

handelt hatte. Dass Heraklides, was er darüber wusste, nur dieser Quelle verdanken kann, ist ohne Bedenken anzunehmen.

Nehmen wir also diese ganze Stelle als aristotelisch hin, so haben wir einen Beleg dafür, dass der Geist dieses Staates eine Unbeweglichkeit der Vertheilung des Grundbesitzes forderte, zu deren Aufrechterhaltung Gesetz und Sitte sich die Hand reichten. Wenn das mit Erfolg geschah und die ursprüngliche Vertheilung wirklich und durchaus gleich war, nun, dann hatte Sparta die vielgepriesene Gleichheit des Vermögens in der That, wenn nicht, nicht.

Aristoteles behauptet das Letztere und zwar im ausgedehntesten Umfang; er behauptet es, nicht als unheilvolle Folge späterer Entartung und Verderbniss, denn die Freiheit der Schenkung und Vererbung führt er nicht auf einen Ephor Epitadeus, sondern auf die alte gesetzliche Ordnung, also Lykurg selbst zurück, was wohl zu beachten ist und zum Beweise beruft er sich auf die Thatsache, dass zu seiner Zeit die schreiendste Ungleichheit des Besitzes in Sparta geherrscht habe, ohne hinzuzufügen, dass das früher anders gewesen wäre. Aristoteles' Stellung zu diesem Bestandtheil der spartanischen Verfassung ist ganz einfach diese: Was durch die Einschränkung — oder gar das gesetzliche Verbot — des Güterkaufes und Verkaufes verhütet werden soll, das wird durch die gesetzliche Freiheit des Schenkungs- und Vererbungsrechtes geradezu herbeigeführt und so kann der thatsächliche Zustand der Besitzverhältnisse Spartas nicht anders sein, als er eben ist.

---

§. 4.

Die Gütertheilung und Gütergleichheit.

Im ersten Theile meiner Schrift habe ich mich entschieden für die Ansicht erklärt, welche Grote und Peter über die Sage von Lykurgs Gütertheilung und ihre angeblichen Folgen begründet haben. Ich halte noch heute an den beiden Sätzen fest: erstens, dass die Güteraufteilung, welche Plutarch den Lykurg vornehmen lässt, eine Erfindung der Romantik des dritten Jahrhunderts ist, die aus inneren und äusseren Gründen als unmöglich betrachtet werden muss; zweitens, dass das Bestehen von Gütergleichheit in Sparta für keine Epoche der geschichtlichen Zeit auch nur wahrscheinlich gemacht werden kann,

dass vielmehr alle Zeugnisse für das Gegentheil eines solchen Zustandes beweisen.

In dem geschichtlichen Charakter dieses Staates, in der Geistesart seiner Bevölkerung liegt an und für sich durchaus Nichts, was gegen die Möglichkeit ganz ausnahmsweiser Eigenthumsverhältnisse stritte. Vielmehr würde nicht im Mindesten überraschen, wenn wir von dieser Bürgerschaft, die ausser Krieg, Jagd und Turnerei gar keine persönliche Arbeit kannte, genau das Nämliche hörten, wie das, was Julius Cäsar von den Germanen meldet: »Ackerbau pflegen sie nicht und ihre vornehmsten Nahrungsmittel sind Milch, Käse, Fleisch. Keiner nennt ein bestimmtes, mit sicheren Grenzen umgebenes Ackerland sein Eigenthum, sondern die Oberen vertheilen das Land an Geschlechter und Geschlechtsverbände jedes Jahr in der Grösse und an der Stelle, die ihnen gut scheint und zwingen sie im Jahr darauf, den Platz wieder zu räumen. Für dies Verfahren führen sie mancherlei Gründe an. Die Gewohnheit sesshaften Lebens soll nicht die Kriegslust durch Liebe zum Ackerbau verdrängen; die Begierde nach Vergrösserung des Eigenthums soll nicht erwachen und verhindert werden, dass der Mächtige den minder Mächtigen aus seinem Besitz vertreibt. Die Wohnung soll sich Niemand so einrichten, dass er sich gegen Hitze und Kälte verzärtele; verstopft soll bleiben die Quelle der Habsucht, aus der Spaltung und Verschwörung entsteht und die Menge der Gemeinen soll bei gutem Willen erhalten werden dadurch, dass sie sieht, wie die Mächtigsten selbst nicht mehr haben als jeder Andere«[1]).

All diese Gründe trafen bei Sparta buchstäblich zu. Hätte man daraus hier dieselben Folgerungen gezogen und jedes Jahr die erste Theilung des eroberten Landes wiederholt, so würde man einen dem Staatszweck im höchsten Maasse entsprechenden Zustand herbeigeführt haben. Die Grundursache des Eigenthumsbedürfnisses, die persönliche Arbeit und der daraus entspringende Anspruch auf ausschliesslichen Genuss ihres Ertrsges, lag in Sparta nicht vor, denn seine Bürgerschaft

1) De bello Gall. VI, 22: agriculturae non student maiorque pars victus eorum in lacte, caseo, carne consistit, neque quisquam agri modum certum aut fines habet proprios sed magistratus ac principes in annos singulos gentibus cognationibusque hominum, qui una coierint, quantum et quo loco visum est agri attribuunt atque anno post alio transire cogunt. Eius rei multas adferunt causas: ne adsidua consuetudine capti studium belli gernndi agricultura commutent: ne latos fines parare studeant potentioresque humiliores possessionibus expellant; ne accuratius ad frigora atque aestus vitandos aedificent: ne qua oriatur pecuniae cupiditas, qua ex re factiones dissensionesque nascuntur; ut animi aequitate plebem contineant, quum suas quisque opes cum potentissimis aequari videat.

war ein Heerlager, das von der Arbeit der Heloten und der Beute seiner Waffen lebte. All das Unheil, das aus dem Missbrauch des Eigenthums und der Entfesselung des Erwerbstriebes entstehen kann, blieb abgewehrt, wenn gar kein Eigenthumsbewusstsein entstand; dies freilich war nicht durch einmalige Gleichtheilung von Grund und Boden, sondern nur durch regelmässige Wiederholung derselben zu erreichen und das haben die übersehen, die meinen, ohne den Frevler Epitadeus und seinen missrathenen Sprössling, der durchaus enterbt werden sollte, würde Sparta ein Musterstaat patriarchalischer Gütergleichheit geblieben sein. Es genügt eben nicht eine bestimmte Anzahl Stücke Landes vollkommen gleichmässig zuzuschneiden, wenn man nicht auch durchsetzen kann, dass die Zahl der Eigenthümer unveränderlich die nämliche bleibt und die wirthschaftlichen Tugenden derselben einander vollkommen gleich sind. Um die Ungleichheiten, die aus diesen unvermeidlichen Verhältnissen entspringen, auszumerzen, ehe sie sich festwurzeln und unausrottbar werden, gibt es kein anderes Mittel, als immer wiederholte Neutheilung und diese ganz allein würde denn auch Sparta vor dem Schicksal haben bewahren können, dem es gemäss einem unentrinnbaren Gesetze verfallen ist.

Bei der ganzen Streitfrage, die jüngst wiederholt besprochen worden ist, sollten die Gegner Grotes doch endlich einsehen, dass sie zwei grundverschiedene Dinge verwechseln, wenn sie mit Beweisen für das Vorhandensein ursprünglich gleicher Ackerloose in Lakonien die lykurgische Güteraufttheilung retten wollen, sie müssten denn etwa gesonnen sein, den Lykurg unter die ersten Herakliden selber zu rechnen. Wenn ein kriegerisches Volk erobertes Land am Tage nach dem Siege in gleichen oder annähernd gleichen Ackerloosen unter sich vertheilt, so ist das ja etwas ganz Anderes, als wenn zweihundert Jahre darnach ein vorhandener, seit Menschenaltern eingelebter Besitzstand, in dem die ärgsten Ungleichheiten aufgewuchert sind, mit einem Schlage durch Neutheilung auf den Fuss absoluter Gleichheit gebracht werden soll. Solch eine Umwälzung, wenn sie durch einen Mann Namens Lykurg stattgefunden hätte, würde sich der Ueberlieferung aufs tiefste eingeprägt haben, von ihr hätten Tyrtäos, Herodot, Xenophon, Thukydides, Platon, Aristoteles nicht schweigen konnen. Wenn eine Meldung solchen Inhalts, von der die ganze ältere Literatur Nichts weiss, zu ganz später Zeit in einem Augenblick auftritt, wo eine zum äussersten entschlossene Partei sie nöthig hat, ohne sie gar nicht zum Ziel glaubt gelangen zu können, dann ist denn doch der Schluss auf eine Tendenzerfindung schlechterdings nicht abzuweisen.

Die vielbesprochene Stelle in den unter Platon's Namen überlieferten »Gesetzen«, an die C. Wachsmuth in seiner Recension des ersten Theiles meiner Schrift erinnert [1]), habe ich ja selber im Texte mitgetheilt [2]). Sie betont, dass es für die einwandernden Dorer freilich ein Leichtes gewesen wäre, das eroberte Land in gleiche Loose unter sich auszuschlagen, während jeder Spätere, der mit dem einmal vertheilten Boden Aehnliches vornehmen wollte, einen fürchterlichen Sturm heraufbeschwören würde und bestätigt eben, dass eine Neutheilung, wie sie Lykurg angedichtet wird, etwas völlig Anderes gewesen wäre, als eine erste Theilung bei der Niederlassung auf lakonischem Boden.

Die Möglichkeit annähernd gleicher Ackerloose bei der ersten Ansiedlung der Dorer auf erobertem Achäerboden leugne ich durchaus nicht; ja ich halte, wenn auch für unerweisbar, doch keineswegs für unmöglich, dass bei jeder künftigen Eroberung — und Lakonien musste ja schrittweise in langen, blutigen Kämpfen erstritten werden, von Messenien nicht zu reden, — ähnlich verfahren worden ist; ein fixes Minimum [3]) an Grund- und Helotenbesitz für jeden Spartiaten ist ohnehin anzunehmen, wenn die Syssitien Bestand haben und daneben noch der Haushalt der Familie bestritten werden sollte. Dies Minimum musste auch Neubürgern gewährt werden [4]), wenn solche überhaupt, was nur in der ältesten Zeit geschah, Aufnahme fanden, und es war eine für Sein und Nichtsein des ganzen Staates entscheidende Aufgabe der Gesetzgebung, dafür zu sorgen, dass dies Minimum nicht leichtsinnig veräussert ward, wesshalb ein Verbot von Kauf und Verkauf sich sehr wohl erklärte.

In diesem Minimum von Grund- und Helotenbesitz erkennen wir das »alte Loos« des Herakleides, das gewiss bei Aristoteles seine Würdigung gefunden hatte; es bildete vermuthlich, wie die bina iugera der Römer [5]) das niedrigste Durchschnittsmaass des Besitzes an altem

1) Gött. Gel. Anzeigen 1870. St. 46.

2) Bd. I, 225.

3) Plut. Lyc. 8: ὁ δὲ κλῆρος ἦν ἑκάστου τοσοῦτος, ὥστε ἀποφορὰν φέρειν ἀνδρὶ μὲν ἑβδομήκοντα κριθῶν μεδίμνους, γυναικὶ δὲ δώδεκα, καὶ τῶν ὑγρῶν καρπῶν ἀναλόγως τὸ πλῆθος. Die Abgabe der Heloten also, die auf einem κλῆρος sassen, betrug an die Herrschaft 82 Medimnen trockenen und ein entsprechendes Maass flüssigen Ertrages, wobei keine Familie bestehen konnte, wenn sie nicht mehrere κλῆροι besass.

4) Plut. Inst. Lac. 22: ἔνιοι δ' ἔφασαν, ὅτι καὶ τῶν ξένων ὃς ἂν ὑπομείνῃ ταύτην τὴν ἄσκησιν τῆς πολιτείας κατὰ τὸ βούλευμα τοῦ Λυκούργου μετεῖχε τῆς ἀρχῆθεν διατεταγμένης μοίρας πωλεῖν δὲ οὐκ ἐξῆν. Angezogen von Gilbert, Studien. S. 163.

5) Asher in der Festschrift des hist. philos Vereins zu Heidelberg 1865. Leipzig.

Lande und das mindeste Maass des Anspruches bei der Theilung neuen Landes. Sein Schutz gegen Theilung und Verschleuderung war eine Lebensfrage des ganzen Volkes; wenn der Gesetzgebung dieser Schutz gelang, dann blieb das Bürgerthum Spartas vor Verarmung bewahrt, aber — Gütergleichheit hatte es darum nicht.

Seltsam, dass die Einsicht so schwer zu fallen scheint, wie wirkliche Gütergleichheit unter Menschen überhaupt unmöglich ist. Es gibt eine Art von Gleichheit dort, wo, wie bei den Germanen des Julius Cäsar, durch alljährliche Neutheilung und regelmässigen Besitzwechsel in kurzer Frist der Begriff des Eigenthums, sozusagen, in der Geburt erstickt wird, aber ihre Möglichkeit hört auf, sobald feste Grenzen und dauerhafte Besitzthümer geschaffen werden, wie das in Sparta von Anfang an angenommen werden muss. Die äusserliche Gleichheit der Grösse der Ackerloose mochte tadellos gewahrt sein, das Loos derer, die davon lebten, musste sich dennoch grundverschieden gestalten, und darauf kam doch Alles an.

Die richtige Ablieferung der Abgabe von einmal oder mehrmals 82 Medimnen — wenn dieser von Plutarch mitgetheilte Satz richtig ist — hing ab von elementaren Verhältnissen; von der Ergiebigkeit des Bodens, dem Ausfall der Ernte und dem Fleiss, der Gewissenhaftigkeit der Heloten, die als ein für ihre Herren höchst ungemüthliches Geschlecht allgemein bekannt sind. Das richtige Einkommen dieses Betrages vorausgesetzt, konnte ein Junggeselle oder ein kinderloses Ehepaar sich leidlich dabei befinden, während eine Familie von sechs Köpfen im Elend darbte. Wurden aber zu Gunsten starker Familien von Staatswegen mehrere Loose zusammengeschlagen, dann hörte eben in Folge der Häufung der Loose in derselben Hand, die äusserliche Gleichheit des Besitzes auf.

In der That ist die Ungleichheit, die Aristoteles als den Krebsschaden Spartas in seinen Tagen schildert, nicht durch Theilung und Zerschlagung, sondern durch Häufung der alten Loose in den Händen Weniger entstanden und gegen diese hat die Gesetzgebung kein Mittel gefunden, weil sie aus unabwendbaren Ursachen entsprang. Die wichtigste unter diesen war das Aussterben des Bürgerthums, dem niemals neubürgerliche Elemente zugeführt wurden, um seine Lücken zu ergänzen und das zur unvermeidlichen Folge hatte, dass die Erbtöchter zu einer Stellung gelangten, wie etwa die Kirche im Mittelalter: zu Aristoteles' Zeit waren $^2/_5$ des gesammten Grundeigenthums in ihrem Besitz. Dem gegenüber erscheint das Recht der freien Schenkung und Vererbung ausserhalb des Kreises

der Blutsverwandten in einem neuen Lichte. Gewöhnlich sieht man darin, wie Aristoteles, lediglich einen Hebel zur Förderung der Ungleichheit und so konnte es auch wirken, wenn es nämlich zu Gunsten Solcher geübt wurde, die schon mehr als genug mit Glücksgütern gesegnet waren; ebenso gut aber konnte es auch angewendet werden, um unter Uebergehung reicher Verwandten arme Mitbürger ausserhalb der Verwandtschaft zu unterstützen und dadurch der Gleichheit wieder aufzuhelfen und das war ohne Zweifel der ursprüngliche Sinn des Gesetzes. Wäre das auch der regelmässige Gebrauch desselben gewesen, so würden die »Erbtöchter« mindestens zu keiner Landplage geworden sein. Bei dem ausserordentlichen Missverhältniss, das in Sparta zwischen der Vermehrung des weiblichen und der steten Verminderung des männlichen Geschlechtes stattfand, war eine Lockerung des strengen Erbganges innerhalb der Familie im Interesse des Staates dringend geboten.

Wenn Sparta wirklich in Lykurg den grossen Gesetzgeber besessen hat, den es in ihm verehrte, so ist anzunehmen, dass er, um seinem Kriegerstaat dauernden Bestand zu sichern, erstens die Untheilbarkeit und Unveräusserlichkeit der »alten Loose« mit schützenden Schranken umgeben und zweitens der unverhältnissmässigen Anhäufung derselben in einzelnen Familien durch die Ertheilung des Rechtes der freien Schenkung und Vererbung ausserhalb der Familie vorzubeugen gesucht habe. Nicht das Mindeste aber folgt aus diesen Erwägungen für die Annahme einer Neuauftheilung des Landstriches im oberen Eurotasthal, den die Lakedämonier zu seiner Zeit inne hatten; davon weiss die ältere Ueberlieferung nun einmal Nichts und ebensowenig davon, dass er neu erobertes Land zu vertheilen gehabt hätte.

Auch der thatsächliche Bestand wirklicher Gütergleichheit in irgend einer Epoche der geschichtlichen Zeit ist angesichts der Zeugnisse von Tyrtäos und Herodot an bis auf Aristoteles schlechterdings zu verwerfen, trotzdem noch bei dem letzteren und seiner Schule von »alten Loosen« die Rede ist, aus deren wohlbezeugter Anhäufung eben in den Händen Weniger, die Ungleichheit hervorgegangen ist.

Die Stelle bei Polybios, auf die Wachsmuth[1]) unter Zustimmung von Gilbert[2]) so grosses Gewicht legt, kann hingegen nichts entscheiden.

Einmal ist mit Nachdruck darauf hinzuweisen, dass in derselben,

1) G. Gel. Anz. 1870. S. 1814 ff.
2) Studien. S. 161.

sie mag ausgelegt werden, wie sie will und kann, nicht mit einem Worte von einer Gütertheilung durch Lykurg die Rede ist. Polybios selber erwähnt eine solche nicht und die älteren Schriftsteller, mit denen er sich beschäftigt, thun das, auch wenn man ihnen, wie Wachsmuth will, die Worte des Polybios in den Mund legt, gleichfalls so wenig, dass er selbst eingesteht, es »bleibe nur ungewiss, ob sie im Allgemeinen von einer Gleichheit des Grundbesitzes in Sparta gesprochen, oder sie auf eine Theilung Lykurg's zurückgeführt haben«. Was hier »nur ungewiss bleibt«, das ist eben der Kern der ganzen Frage.

Ist, was Plutarch von einer gleichmässigen Gütertheilung durch Lykurg erzählt und was die Romantiker ihm Jahrhunderte lang gläubig nacherzählt haben, eine alte Ueberlieferung oder eine späte Erfindung? So lautet die Frage. Mit Grote und Peter halte ich das Letztere für gewiss. Um das Erstere darzuthun, müsste »die Lykurgische Gütertheilung« — darauf ist unbarmherzig zu bestehen — bei Autoren nachgewiesen werden, die älter sind als Agis und Kleomenes. Finden sich solche Erwähnungen nicht, sondern bloss Stellen, von denen behauptet wird, sie reden von »Gütergleichheit im Allgemeinen«, so sind wir so weit wie zuvor. Statt Gütergleichheit hat in Sparta, so lange wir es kennen, die entschiedenste Vermögensungleichheit bestanden, darüber lässt schon Herodot nicht den mindesten Zweifel und von den reissenden Fortschritten dieses Uebels meldet Aristoteles unzweifelhafte Thatsachen. Wenn Schriftsteller der Zwischenzeit oder der Zeit des Aristoteles Entgegengesetztes behaupten sollten, so müsste diese Behauptung bis zur Erbringung des vollgiltigsten Erweises als falsch betrachtet werden und von der ganzen Gütergleichheit bliebe doch nichts übrig, als die mögliche Annahme, dass Sparta bis zur Niederwerfung Messeniens gewohnt war, erobertes Land in Loose von annähernder Gleichheit auszuschlagen[1]; was aber mit allgemeiner Neuauftheilung schon in Privateigenthum übergegangenen Landes — und das ist bei der Gütertheilung Lykurgs gemeint — nicht das Allermindeste zu schaffen hat.

Jene Behauptung älterer Autoren aber, die, selbst wenn sie feststände, gerade die Hauptfrage nicht berührte, liegt nicht einmal vor.

Polybios sagt nämlich im 45. Kapitel seines sechsten Buches:

»Beim Uebergang zum kretischen Staat ziemt sich zu prüfen, mit

1) Gilbert. S. 167.

welchem Rechte die kundigsten der Berichterstatter früherer Zeit: Ephoros, Xenophon, Kallisthenes, Platon erstens von ihm sagen, dass er dem der Lakedämonier ähnlich, ja vollständig gleich sei und zweitens ihn als einen höchst preiswürdigen schildern; Eines, glaube ich, ist so unrichtig wie das Andere. Folgende Erwägung wird es beweisen. Besprechen wir zuerst, was sie unterscheidet. Als Eigenthümlichkeit des lakedämonischen Staates gilt erstens — hier würde Wachsmuth übersetzen, nach ihrer, der vier Genannten Angabe — die Ordnung des Grundbesitzes, vermöge deren keinem Bürger mehr zukommt, als dem anderen, vielmehr alle Bürger gleichen Antheil am Staatsland anzusprechen haben. (Als Eigenthümlichkeit Spartas gilt) zweitens die Ordnung des Geldwesens; das Geld ist dort bis zu dem Maasse in Missachtung, dass aller Hader um das Mehr oder Weniger mit der Wurzel ausgerottet worden ist. Drittens ist bei den Lakedämoniern die Königswürde erblich und lebenslänglich ist die der sogenannten Geronten, durch die und mit denen die gesammte Leitung des Staates gehandhabt wird«[1]).

Das Wörtchen φασι, mit dem Polybios das erste der drei Unterscheidungsmerkmale einführt, haben wir mit »gilt« übersetzt in dem allgemein üblichen Sinne, in dem es von einer geschichtlichen Ueberlieferung oder einer in einem bestimmten Zeitraum weit verbreiteten Meinung gebraucht wird, während Wachsmuth es auf die vier genannten Schriftsteller Ephoros, Xenophon, Kallisthenes, Platon bezieht und den Inhalt des folgenden Satzes als eine von diesen Gewährsmännern bezeugte Ueberlieferung angesehen haben will.

In dem, was nun folgt, weist Polybios nach, dass in Kreta von all dem das gerade Gegentheil bestehe: volle Freiheit im Erwerb des Grundeigenthums, grösste Hochschätzung der Geldgeschäfte und — echt demokratisch — jährlicher Aemterwechsel, dann heisst es zum Schluss:

1) Pol. VI, 45: ἐπὶ δὲ τῶν Κρητῶν μεταβάντας ἄξιον ἐπιστῆσαι κατὰ δύο τρόπους, πῶς οἱ λογιώτατοι τῶν ἀρχαίων συγγραφέων Ἔφορος, Ξενοφῶν, Καλλισθένης, Πλάτων, πρῶτον μὲν ὁμοίαν εἶναί φασι καὶ τὴν αὐτὴν τῇ Λακεδαιμονίων, δεύτερον δ᾽ ἐπαινετὴν ὑπάρχουσαν ἀποφαίνουσιν. ὧν οὐδέτερον ἀληθές εἶναί μοι δοκεῖ. σκοπεῖν δ᾽ ἐκ τούτων πάρεστιν. καὶ πρῶτον περὶ ἀνομοιότητος διέξιμεν. τῆς μὲν δὴ Λακεδαιμονίων πολιτείας ἴδιον εἶναί φασι πρῶτον μὲν τὰ περὶ τὰς ἐγγαίους κτήσεις, ὧν οὐδενὶ μέτεστι πλεῖον ἀλλὰ πάντας τοὺς πολίτας ἴσον ἔχειν δεῖ τῆς πολιτικῆς χώρας, δεύτερον δὲ τὰ περὶ τὴν τοῦ διαφόρου κτῆσιν ἧς εἰς τέλος ἀδοκίμου παρ᾽ αὐτοῖς ὑπαρχούσης ἄρδην ἐκ τῆς πολιτείας ἀνῃρῆσθαι συμβαίνει τὴν περὶ τὸ πλεῖον καὶ τοὔλαττον φιλοτιμίαν, τρίτον παρὰ Λακεδαιμονίοις οἱ μὲν βασιλεῖς αἴδιον ἔχουσι τὴν ἀρχήν, οἱ δὲ προσαγορευόμενοι γέροντες διὰ βίου, δι᾽ ὧν καὶ μεθ᾽ ὧν πάντα χειρίζεται τὰ κατὰ τὴν πολιτείαν.

»Und ausserdem, dass sie so bedeutende Verschiedenheiten übersehen, machen sie noch ein grosses Gerede davon, dass Lykurg, unter Allen Sterblichen, die je gelebt, der einzige gewesen sei, der die staaterhaltenden Kräfte richtig erwogen habe; durch Einpflanzung der zwei Tugenden, die jede Bürgerschaft zusammenhalten, der Tapferkeit gegen den Feind, der Verträglichkeit gegen den Mitbürger, habe er den Geist der Ueberhebung abgethan und mit ihm allem Bürgerzwist und Parteienhader ein Ende gemacht. Daher seien die Lakedämonier von all diesen Uebeln frei geblieben und des Looses der besten und einträchtigsten Zustände theilhaftig geworden. Und nachdem sie das ausgesprochen, stört sie es nicht, im Gegensatz dazu die Kreter, in Folge ihrer eingefleischten Rechtsverachtung, in zahllosen persönlichen und politischen Händeln und blutigen Bürgerkriegen sich verzehren zu sehen; das scheint ihnen unerheblich, sie bleiben dabei, beide Staaten seien einander gleich. Ephoros gar gebraucht bei der Schilderung beider Staaten dieselben Worte und Bezeichnungen, so dass man, wenn man sich nicht streng an den eigentlichen Sinn hält, gar nicht zu unterscheiden vermag, von welchem von Beiden die Rede ist«[1]).

Zweifellos geht aus dieser Erörterung hervor, dass Polybios die vier hochangesehenen Schriftsteller Ephoros, Xenophon, Kallisthenes, Platon eines und desselben Fehlers bezichtigt, den freilich Ephoros am Weitesten getrieben hat; alle vier haben die erheblichen Verschiedenheiten verkannt, welche zwischen Spartas und Kretas öffentlichen Zuständen bestehen, sie haben beide über einen Leisten geschlagen und Ephoros ist darin so weit gegangen, dass er den Schein erweckt, als wären das nur zwei verschiedene Namen für einen und denselben Staat.

Beiläufig sei hier bemerkt, dass von Kallisthenes etwas derartiges sonst nicht gemeldet wird und dass unter den uns erhaltenen Schriften

---

1) Pol. VI, 45: — καὶ χωρὶς τοῦ παραβλέπειν τὰς τηλικαύτας διαφοράς, καὶ πολὺν δή τινα λόγον ἐν ἐπιμέτρῳ διατίθενται, φάσκοντες τὸν Λυκοῦργον μόνον τῶν γεγονότων τὰ συνέχοντα τεθεωρηκέναι· δυοῖν γὰρ ὄντων δι᾽ ὧν σώζεται πολίτευμα πᾶν, τῆς πρὸς τοὺς πολεμίους ἀνδρίας καὶ τῆς πρὸς σφᾶς αὐτοὺς ὁμονοίας, ἀνῃρηκότα τὴν πλεονεξίαν ἅμα ταύτῃ συνανῃρηκέναι πᾶσαν ἐμφύλιον διαφορὰν καὶ στάσιν· ᾗ καὶ Λακεδαιμονίους, ἐκτὸς τῶν κακῶν τούτων, κάλλιστα τῶν Ἑλλήνων τὰ πρὸς σφᾶς αὐτοὺς πολιτεύεσθαι καὶ συμφρονεῖν. ταῦτα δ᾽ ἀποφηνάμενοι καὶ θεωροῦντες ἐκ παραθέσεως Κρηταιεῖς διὰ τὴν ἔμφυτον σφίσι πλεονεξίαν ἐν πλείσταις ἰδίᾳ καὶ κατὰ κοινὸν στάσεσι καὶ φόνοις καὶ πολέμοις ἐμφυλίοις ἀναστρεφομένους, οὐδὲν οἴονται πρὸς σφᾶς εἶναι, θαρροῦσι δὲ λέγειν ὡς ὁμοίων ὄντων τῶν πολιτευμάτων. ὁ δ᾽ Ἔφορος, χωρὶς τῶν ὀνομάτων καὶ ταῖς λέξεσι κέχρηται ταῖς αὐταῖς, ὑπὲρ ἑκατέρας ποιούμενος τῆς πολιτείας ἐξήγησιν, ὥστε εἴ τις μὴ τοῖς κυρίοις ὀνόμασι προσέχοι, κατὰ μηδένα τρόπον ἂν δύνασθαι διαγνῶναι περὶ ὁποτέρας ποιεῖται τὴν διήγησιν.

Schriften Xenophons in der einzigen, die man hier als gemeint voraussetzen sollte, der über den Staat der Lakedämonier, zwar sehr viel Lob und Preis zu Ehren Spartas, aber kein Wort über Kreta zu finden ist, wie denn dessen Verfassung auch sonst bei Xenophon nicht erwähnt wird. Wäre nicht gerade dieser Punkt derjenige, den Polybios in erster Reihe betonte, so würde die Erwähnung Xenophon's unter den Lobrednern Spartas für die Echtheit jener Schrift bedeutsam ins Gewicht fallen. Bei Platon wird an verschiedenen Stellen Kreta belobt; in den »Gesetzen« aber, wo es am eingehendsten behandelt wird, wird der schärfste Tadel darüber ausgesprochen, was wieder nicht für die Echtheit der ersten Bücher spricht[1]) und was Ephoros angeht, so können wir selbst aus den uns erhaltenen Bruchstücken bei Strabon bestätigen, dass Polybios kein Wort zu viel gesagt hat. Dieses Durcheinanderwerfen kretischer und spartanischer Dinge überschreitet alle Grenzen des Erlaubten.

Bei dem Tadel, den Polybios gegen alle vier Schriftsteller ausspricht, liegt der Nachdruck auf der Verkennung der Unterschiede, auf der Nichtbeachtung der Eigenthümlichkeiten, welche Sparta zu seinem Vortheil von Kreta voraus hat.

Wenn nun bei Aufführung dieser verkannten Eigenthümlichkeiten die erste mit φασὶ eingeführt wird, so kann das doch unmöglich auf eben diejenigen bezogen werden, denen vorgeworfen wird, dass sie nicht sagen, was sie sagen müssten, wenigstens nicht in dem Sinne, den Polybios damit verbindet. Wenn diese vier Schriftsteller selber die Gütergleichheit als »eine Eigenthümlichkeit« (τῆς Λακεδαιμονίων πολιτείας ἴδιον) aufführten, so hätten sie ja eben die Unterscheidung gemacht, die Polybios bei ihnen vermisst. Er würde dann höchstens haben rügen können, dass sie aus ihren eigenen Mittheilungen nicht die richtigen Schlüsse gezogen, nicht aber, dass sie diese Eigenthümlichkeit sammt den anderen »übersehen« hätten. Er hätte in diesem Fall einen Widerspruch mit ihren eigenen Worten zu tadeln gehabt. Denn wer so bedeutende Eigenthümlichkeiten selber betont hat, kann nicht im selben Athem von einer fast vollständigen Aehnlichkeit oder Uebereinstimmung sprechen und gibt demjenigen eine Waffe, der die letztere nicht zugesteht. Kurz, die Auslegung Wachsmuths ist logisch nicht möglich, weil durch das Wörtchen ἴδιον der Satz als Eigenthum des Polybios ganz deutlich gekennzeichnet wird. Auf Ephoros namentlich, den Wachsmuth hier durchaus erkennen will, kann sich das am

1) Bd. I, 195 ff.

Wenigsten beziehen, denn dessen Vergehen besteht ja gerade darin, dass er gar keinerlei ἴδιον beim einem oder anderem Staat zu unterscheiden vermag.

Das letzte Wort darüber, ob die genannten Vier behauptet haben, was ihnen Wachsmuth zuschreibt, steht jedenfalls ihnen selber zu. Nach dem ganzen Zusammenhang müsste, wenn seine Auslegung richtig wäre, bei allen Vieren die übereinstimmende Meldung gestanden haben, dass zu ihrer Zeit die Gleichheit des Grundbesitzes eine Eigenthümlichkeit Spartas gewesen wäre; nicht um eine Notiz über das ehemalige, sondern um ein Zeugniss über das gleichzeitige Sparta kann es sich handeln, denn der Tadel, der sie trifft, besteht in Nichts Anderem als darin, dass sie eine Gleichheit oder Aehnlichkeit behauptet haben sollen, der die vorhandene Ungleichheit beider Staaten schroff widerspreche.

Von der gesammten sokratischen Schule nun, die eine leidenschaftliche Vorliebe für Sparta besass, können wir aufs Bestimmteste sagen, dass sie Nichts von einer Gütertheilung durch Lykurg, Nichts von dem Bestehen einer Gütergleichheit in Sparta gewusst hat. Platons Politie ist gebaut auf den Gedanken, dass ein Eigenthumsrecht ausschliesslich der Gesammtheit, dem Einzelnen nur gleiches Recht auf die Nutzniessung des Gesammteigenthums zukomme; ein Staat, der durch Bewahrung gesetzlicher Gütergleichheit diese Lehre praktisch bethätigte, wäre ein unschätzbarer Bundesgenosse für seinen Radikalismus gewesen; aber er kennt an seinem Bundesgenossen gerade diese Alles entscheidende Eigenthümlichkeit nicht. Xenophon spricht mit höchster Bewunderung von der Neidlosigkeit, mit der die Spartiaten einander gegenseitig den Mitgenuss eines Theiles ihrer fahrenden Habe gestatten; hier musste das viel grössere Opfer, das sie dem Staate durch Zufriedenheit mit gleichen Ackerloosen gebracht hätten, ganz sicher erwähnt werden — aber es geschieht nicht. Und Isokrates fasst die Ansicht der ganzen Schule in dem bekannten Worte zusammen: Glücklich dieser Staat, der Schuldentilgung und Gütertheilung nie gekannt hat![1] Diese ganze Schule hat von einer spartanischen Gütergleichheit in früherer Zeit Nichts gewusst, und für ihre eigene Zeit können sie sie nicht behauptet haben, denn da hat, wie allgemein bekannt, eine geradezu verhängnissvolle Ungleichheit bestanden.

Kallisthenes von Olynth kann recht wohl ebenso gut wie sein Meister Aristoteles Lakedämon und Kreta unter die Ver-

1) Bd. I. S. 242.

fassungsstaaten gerechnet haben, deren in vielfacher Beziehung übereinstimmende Uranlage Elemente echter Staatswohlfahrt enthalte; denn solche spricht Aristoteles dem Grundgedanken des Lykurg ja keineswegs ab. Dass er aber als Geschichtsschreiber eben des Zeitraumes [1], in dem der ehemals allgebietende Grossstaat kläglich zusammenbrach und vor aller Welt die tiefste innere Zerrüttung blosslegte, im Widerspruch mit allbekannten Thatsachen, die er gar nicht erst von Aristoteles zu erfahren brauchte, behauptet haben sollte, es habe damals Gütergleichheit in Sparta bestanden, ist geradezu undenkbar. Kallisthenes war ein ausgezeichnet scharfer Kopf. Den Schwindel, den athenischer Dünkel mit dem später sogenannten Kimonischen Frieden trieb, hat er nicht bloss wie Theopomp entlarvt, er hat auch das Körnchen Wahrheit in der Fälschung entdeckt und seine Erklärung der Friedenssage ist durch die neueste Kritik vollauf bestätigt, als die einzig zutreffende erkannt worden, die das Alterthum überhaupt gewonnen hat [2]. Einen Geschichtsschreiber solchen Gepräges dürfen wir nicht auf den Bahnen des gedankenlosen Lakonismus vermuthen.

Wir kommen zu Ephoros, den Polybios an unserer Stelle in erster Reihe aufführt und den er offenbar für den Hauptsünder hält. Erwägt man die eben entwickelten Gesichtspunkte, so hat man unwillkürlich den Eindruck, als ob die drei übrigen nur der Einkleidung wegen genannt wären, ohne allzu strenge Rücksicht darauf, ob, was dem Ephoros zugedacht ist, auch auf sie in allen Stücken Anwendung findet oder nicht. Nach dem, was wir von der Sache wissen, können Platon, Xenophon und Kallisthenes nur als Seitenverwandte der Ansicht gelten, von welcher Polybios meint, Ephoros habe sie auf die Spitze getrieben. Zu dieser Annahme neigt offenbar auch Wachsmuth, wenn er insbesondere den ganzen Schluss der Polemik auf Ephoros abzielen lässt [3]. Einem Geschichtsschreiber wie Ephoros, dessen Glaubwürdigkeit bei Angaben aus der älteren Geschichte übrigens vielfach überschätzt wird [4], wäre nach dem, was er sich aus Anlass des Themas

1) Seine zehn BB. Hellenika reichten von 387—357 s. Schäfer, Abriss. 2. Aufl. S. 65.

2) Athen und Hellas II, 132.

3) A. a. O. S. 1818.

4) Auf ihn selber muss man anwenden, was er nach Harpokration s. v. ἀρχαίως im Eingang seiner Historien gesagt hat: Ἔφορος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Ἱστοριῶν: — „περὶ μὲν γὰρ τῶν καθ' ἡμᾶς γεγενημένων, φησί, τοὺς ἀκριβέστατα λέγοντας πιστοτάτους ἡγούμεθα, περὶ δὲ τῶν παλαιῶν τοὺς οὕτω διεξιόντας ἀπιθανωτάτους εἶναι νομίζομεν, ὑπολαμβάνοντες οὔτε τὰς πράξεις ἁπάσας οὔτε τῶν λόγων τοὺς πλείστους εἰκὸς εἶναι μνημονεύεσθαι διὰ τοσούτων (ἐτῶν Cobet). Müller, Frgm. H. G. I, 231. N. 2.

Kreta und Sparta gestattet, jeder nur mögliche Verstoss gegen die Gesetze historischer Beurtheilung und Vergleichung zuzutrauen. Liesse sicb nachweisen, dass er an eine lykurgische Gütertheilung geglaubt habe, so würde allerdings ein einziger Schriftsteller aus der Zeit vor Agis endlich gefunden sein, der so etwas sagte, aber einen Beweis dafür, dass sie wirklich stattgefunden, würde Niemand darin finden. Hier handelt sich's aber zunächst gar nicbt um eine historische Angabe über längst vergangene Dinge, sondern um ein Zeugniss über vorhandene Zustände, deren Verkennung zu einem falschen Urtheil über die Gleichheit zweier ungleicher Staaten geführt haben soll.

Die Logik unserer Stelle verbietet, wie wir schon gesehen haben, die Annahme, dass Ephoros einen so bedeutungsvollen Zug, wie das Bestehen vollständiger Gütergleichheit, als eine »Eigenthümlichkeit« Spartas bezeichnet habe, während er vorzugsweise Derjenige ist, dem vorgeworfen wird, dass er über »so bedeutende Verschiedenheiten hinwegsehen« konnte, noch mehr, an dem gerügt wird, dass er gar keine Unterscheidungen zwischen beiden Staaten, nicht einmal in der Wahl der Bezeichnungen gemacht habe. Ephoros konnte dergleichen aber auch gar nicht bebaupten, denn er hatte dieselben Thatsachen als Zeitgenosse vor Augen, welche Aristoteles als allbekannt durchspricht, angesichts deren von spartanischer Gütergleichheit als einem vorhandenen Zustand zu sprechen, schlechthin sinnlos war.

Damit würde nicht im Widerspruch stehen, und freilich für die Wachsmuth'sche Ausleguug dieser Stelle auch Nichts beweisen, wenn Ephoros irgendwo von einer Gütertheilung durcb Lykurg gesprochen hätte. Wachsmuth vermuthet, dass er das gethan habe, indem er annimmt, dass eine Stelle des Trogus Pompejus [1]), die das aussagt, aus Ephoros herstammen müsse und ferner die Lobrede auf Lykurg in unserer Stelle auf denselben Gewährsmann zurückführt.

Dass jene Stelle des Trogus Pompejus nur aus Ephoros, von dem kein Bruchstück dieses oder ähnlichen Inhalts überliefert ist, und nicht etwa aus Polybios [2]) geschöpft sein könne, von dem gewiss ist, dass aucb er zu den Quellen des Trogus gehört, müsste erst schlagend dargethan werden, um für mehr als eine Vermuthung zu gelten. Zur Stunde liegt ein solcher Erweis nicht vor. Der Satz bei Polybios aber, der diese Vermutbung unterstützen soll, spricbt nicht für, sondern gegen sie.

1) Justin III, 3: fundos omnium aequaliter inter omnes divisit, ut aequata patrimonia neminem potiorem altero redderent.

2) VI, 48: Λυκοῦργος — ἡ μὲν γὰρ περὶ τὰς κτήσεις ἰσότης.

Die kleine Lobrede auf Lykurg, der Polybios die Wirklichkeit kretischer Zustände gegenüberstellt, um das Unrecht der Zusammenwerfung beider Staaten darzuthun, besagt einfach: Lykurg hat seiner Heimath eine innere Einheit geschaffen, die Zwietracht und Bürgerkrieg mit der Wurzel ausgerottet hat. In Wachsmuths Sinne müsste jetzt etwa folgen: das Mittel dazu war die Neutheilung alles Grundbesitzes auf dem Fusse vollständiger Gleichheit, um, wie Polybios oben gesagt, den »Streit um das Mehr oder Weniger« ganz unmöglich zu machen. Statt dessen wird bloss genannt die Anerziehung zweier Tugenden, »der Tapferkeit gegen den Feind, der Verträglichkeit gegen den Mitbürger«, Eigenschaften, die gewiss sehr werthvoll, aber denn doch nicht geeignet sind, eine so handfeste Bürgschaft inneren Friedens zu gewähren, als sie in absoluter Gütergleichheit läge, wenn — sie möglich wäre. Enthält also diese Lobrede wirklich Alles, was Ephoros zur Lobpreisung des Lykurg als Stifter der Staats- und Gesinnungseinheit in Sparta zu sagen wusste, dann hat er die Hauptsache, nämlich die Gütergleichheit, entweder übergangen, oder — er hat Nichts davon gewusst. Das Erstere wäre in diesem Zusammenhange unverzeihlich und so bleibt nur das Letztere übrig.

Im Allgemeinen wird man gut thun, sich den Lakonismus des Ephoros als einen gemässigten vorzustellen. Wie ein Philolakone den grossen Krieg hätte betrachten und schildern müssen, der mit dem Untergang Spartas endete, das ersieht man aus Xenophons Hellenika. Ephoros steht dagegen ganz auf thebanischer Seite und ihm vornehmlich ist zu danken, dass von Pelopidas und Epaminondas, ihren Thaten und Plänen Mehr und Besseres auf die Nachwelt gekommen ist, als Xenophon ihr zu übermitteln für gut befunden hat. Denn Theopomp hatte, was Polybios mit gutem Grunde rügt, gerade die ereignissreiche Zeit des Thebanischen Krieges vollständig ausgelassen[1]. Was aber Ephoros' verfassungspolitische Anschauungsweise angeht, so beweist ja eben das unleidliche Zusammenwerfen von kretischen und spartani-

1) Seine Hellenika gingen von 411—394. Die Philippika begannen mit König Philipp. Dazwischen klaffte eine grosse Lücke.

Polyb. VIII, 13: Καὶ μὴν οὐδὲ περὶ τὰς ὁλοσχερεῖς διαλήψεις οὐδεὶς ἂν εὐδοκιμήσειε τῷ προειρημένῳ συγγραφεῖ (Θεοπόμπῳ), ὅς γε ἐπιλαβόμενος γράφειν τὰς Ἑλληνικὰς πράξεις ἀφ' ὧν Θουκυδίδης ἀπέλιπε, καὶ συνεγγίσας τοῖς Λευκτρικοῖς καιροῖς καὶ τοῖς ἐπιφανεστάτοις τῶν Ἑλληνικῶν ἔργων, τὴν μὲν Ἑλλάδα μεταξὺ καὶ τὰς ταύτης ἐπιβολὰς ἀπέρριψε, μεταλαβὼν δὲ τὴν ὑπόθεσιν τὰς Φιλίππου πράξεις προὔθετο γράφειν.

schen Dingen, dass ihm für die Eigenart der letzteren der Sinn abging, an dem die Lakonisten Ueberfluss hatten. Polybios geht gerade desshalb so scharf mit ihm ins Gericht, weil er in diesem Verfahren einen Verstoss gegen die Achtung erblickt, die ein so originelles Staatsgebilde von jedem hellenischen Politiker verlangen könne.

Er selbst erweist sich bei diesem Anlass als einen Verehrer des Lykurg und seines Staatsbaues, wie man ihn in diesen späten nüchternen Tagen am Allerwenigsten unter den Patrioten des achäischen Bundes erwarten sollte. Es geht ihm mit Lykurg wie der delphischen Priesterin bei Herodot; auch ihm ist zweifelhaft, ob er's unter diesem Namen mit einem Menschen oder mit einem Gott zu thun hat und schliesslich entscheidet auch er sich für die Gottheit; denn so Etwas von Weisheit und wunderbarer Einsicht kann man bei sterblichen Menschen nicht suchen.

Lykurg hat nach ihm einmal das Ideal der gemischten Staatsverfassung gefunden; in Voraussicht all der Wechselfälle und Entartungen, die unvermeidlich sind, wo ein Element im Staate überwiegt, hat er »die Vorzüge und Eigenthümlichkeiten der besten Verfassungsarten so glücklich miteinander verbunden, dass durch kein Ueberwuchern eines Theiles ein Herabsinken in naheliegende Uebel erfolgen konnte«[1]), sodann »zur Bewahrung der Eintracht unter den Bürgern, zur Erhaltung des lakonischen Gebietes und zur Sicherung der Freiheit hat er in Gesetzgebung und Voraussicht der Zukunft so meisterhaft gehandelt, dass man versucht ist, eher an eine göttliche, als eine menschliche Weisheit zu denken, denn die Gleichheit der Güter, die Gemeinsamkeit desselben schlichten Lebenswandels musste den Bürgern Selbstverleugnung, dem Staate unerschütterten Frieden, die Gewöhnung an Anstrengung und Gefahr den streitbaren Mannschaften Muth und Kraft einpflanzen«; dann freilich kommt die Kehrseite. Der grössten Selbstverleugnung nach Innen steht die unausstehlichste Anmaassung, die heilloseste Selbstüberhebung nach Aussen gegenüber und nun ergiesst sich der Sohn des Lykortas, der Bewunderer des Philopömen in heftigen Anklagen, gegen die jedenfalls das Eine eingewendet werden muss, dass die Kehrseite, der sie gelten, kein Zufall, sondern die nothwendige Folge der Lichtseiten eines reinen Kriegerstaates ist.

1) Polyb. VI, 10: — ἃ προϊδόμενος Λυκοῦργος οὐχ ἁπλῆν οὐδὲ μονοειδῆ συνεστήσατο τὴν πολιτείαν, ἀλλὰ πάσας ὁμοῦ συνήθροιζε τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς ἰδιότητας τῶν ἀρίστων πολιτευμάτων, ἵνα μηδὲν αὐξανόμενον ὑπὲρ τὸ δέον εἰς τὰς συμφυεῖς ἐκτρέπηται κακίας etc.

Nimmt man diese Stelle mit der oben besprochenen zusammen, so wird unzweifelhaft, dass Polybios erstens an das Bestehen von Gütergleichheit in Sparta geglaubt und dass er zweitens diese Gütergleichheit als ein ursprüngliches Werk des Lykurg betrachtet hat[1]).

Wachsmuth ist der Ansicht, dass Polybios einen solchen Glauben unmöglich hätte haben können, wenn er nicht eine alte durchaus glaubhafte Ueberlieferung vor sich hatte und drückt ein »gelindes Entsetzen« darüber aus, dass man einen solchen Forscher für fähig halte, auf die Autorität eines Sphäros hin eine Fiktion als wahr hinzunehmen[2]). Leider wird es mit dem Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Angaben, die Polybios nicht als Zeitgenosse und klassischer Zeuge macht, immer schlimmer und erst jüngst hat ein Forscher wie Carl Müllenhoff[3]) unter Berufung auf W. Nitzsch's Untersuchungen über Polybios ganz schroff ausgesprochen: »über den Kreis der unmittelbaren Selbsterfahrung und eigenen praktischen Weltansicht hörte sein (des Polybios) Verständniss auf; er war unfähig, sich in vergangene Zeiten und andere Vorstellungskreise zu versetzen«.

Jene ältere Ueberlieferung lässt sich eben schlechterdings nicht nachweisen, und der Versuch Wachsmuths sie aus Polybios selber auch nur wahrscheinlich zu machen, ist gescheitert; sehr leicht aber lassen sich die Auffassungen des Polybios erklären aus dem Einfluss der Umwälzung, welche Kleomenes III. im Jahre 225 unter feierlicher Berufung auf Lykurg wirklich vorgenommen hatte.

Die Erinnerung an alte »Landloose«, die wohl verschenkt und vererbt, aber nicht verkauft werden konnten, war ja in Sparta nie erloschen, auch nicht in Zeiten, wo durch ihre Anhäufung in den Händen Weniger eine entsetzliche Ungleichheit des Besitzes längst zur Thatsache geworden war. Die Bestimmungen des Gesetzes und der Sitte, welche ihren Bestand schützen sollten, aber nie geschützt hatten,

1) Polyb. VI, 48: δοκεῖ δή μοι Λυκοῦργος πρὸς μὲν τὸ σφίσιν ὁμονοεῖν τοὺς πολίτας καὶ πρὸς τὸ τὴν Λακωνικὴν τηρεῖν ἀσφαλῶς, ἔτι δὲ τὴν ἐλευθερίαν διαφυλάττειν τῇ Σπάρτῃ βεβαίως, οὕτω νενομοθετηκέναι καὶ προνενοῆσθαι καλῶς ὥστε θειοτέραν τὴν ἐπίνοιαν ἢ κατ' ἄνθρωπον αὐτοῦ νομίζειν, ἡ μὲν γὰρ περὶ τὰς κτήσεις ἰσότης καὶ περὶ τὴν δίαιταν ἀφέλεια καὶ κοινότης σώφρονας μὲν ἔμελλε τοὺς κατ' ἰδίαν βίους παρασκευάσειν, ἀστασίαστον δὲ τὴν κοινὴν παρέξεσθαι πολιτείαν, ἡ δὲ πρὸς τοὺς πόνους καὶ πρὸς τὰ δεινὰ τοῦ ἔργων ἄσκησις ἀλκίμους καὶ γενναίους ἀποτελέσειν ἄνδρας etc.

2) A. a. O. S. 1811.

3) Deutsche Alterthumskunde I. Berlin, 1870. I. Bd. 352. Nitzsch, Polyb. S. 106. 140.

wurden wie Alles, was Sparta an öffentlichen Einrichtungen besass, auf Lykurg zurückgeführt. Wenn nun Kleomenes, seinen Sphäros an der Seite, unter Opferung seines Vermögens und unterstützt von Freunden, die seinem Beispiel folgten, eine neue Vertheilung von Lakonien und Messenien unter Spartiaten und Periöken vornahm, um den Staat Lykurg's wieder herzustellen — und das hat er ja nach Plutarch [1]) wirklich gethan und dadurch den Hoplitenheerbann wieder auf 4000 Mann gebracht —, so konnte doch bei Allen, die nicht mit einer dem Alterthum fremden Kritik die Sage zergliederten, eine andere Auffassung nicht entstehen, als wir sie eben bei Polybios finden.

Dass er wirklich mit seinem Urtheil über den ganzen Staat unter dem Einfluss dieser Umwälzung steht, belegt ein anderes augenfälliges Beispiel. Bis zum Staatsstreich des Kleomenes sind die Ephoren die Herren des Staates. Die Theoretiker betrachten das Ephorenamt als den demokratischen Bestandtheil dieser gemischten Verfassung. Auch Polybios bewundert die Mischung verschiedener Elemente in diesem Organismus. Er nennt Königthum und Gerusie an der einen Stelle [2]), schreibt an der anderen [3]) der Gerusie einen weitgreifenden Einfluss auf die ganze Staatsleitung zu — aber von den Ephoren weiss er kein Wort. Warum? Weil Kleomenes III. die Ephoren ermordet, die ganze Behörde aufgehoben hat und diese nach ihm offenbar nicht wieder aufgelebt ist. Daraus geht hervor, dass er ganz wie Kleomenes [4]) in einem Staat mit Königen und Geronten das echte Sparta des Lykurg anerkennt, aber auch, dass er in seinem allgemeinen Urtheile die Zustände Spartas zu seiner Zeit von denen in früheren Jahrhunderten scharf zu scheiden sich nicht befleissigt hat.

Die Wichtigkeit der Streitfrage, auf die uns das 7. Bruchstück des Heraklides wieder einzugehen genöthigt hat, wird diesen Ausflug

---

1) Plut. Cleom. 11: ἐκ τούτου πρῶτον μὲν αὐτὸς εἰς μέσον τὴν οὐσίαν ἔθηκε καὶ Μεγιστόνους ὁ πατρῷος αὐτοῦ καὶ τῶν ἄλλων φίλων ἕκαστος, ἔπειτα καὶ οἱ λοιποὶ πολῖται πάντες, ἡ δὲ χώρα διενεμήθη. Κλῆρον δὲ καὶ τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγονότων φυγάδων ἀπένειμεν ἑκάστῳ — ἀναπληρώσας δὲ τὸ πολίτευμα τοῖς χαριεστάτοις τῶν περιοίκων ὁπλίτας τετρακισχιλίους ἐποίησε.

2) VI, 10 wird die Furcht vor den Geronten als ein Zügel des Königthums, die Möglichkeit des Eintrittes in diesen Rath für jeden tüchtigen Bürger als Bürgschaft volksthümlicher Gleichheit bezeichnet; von den Ephoren, die sonst z. B. bei Aristoteles gerade in diesem Zusammenhang genannt werden, verlautet Nichts.

3) ib. 45: γέροντες — δι' ὧν καὶ μεθ' ὧν πάντα χειρίζεται τὰ κατὰ τὴν πολιτείαν.

4) Plut. Cleom. 10: ἔφη γὰρ (ὁ Κλεομένης) ὑπὸ τοῦ Λυκούργου τοῖς βασιλεῦσι συμμιχθῆναι τοὺς γέροντας καὶ πολὺν χρόνον οὕτω διοικεῖσθαι τὴν πόλιν οὐδὲν ἑτέρας ἀρχῆς δεομένην etc.

in die historisch-politische Weltansicht des Polybios zur Genüge rechtfertigen. Es hat sein Bewenden dabei, dass die Meldung von »alten Loosen« auf spartanischem Boden Nichts beweist für eine Gütertheilung durch Lykurg und ebenso wenig für das Bestehen von Gütergleichheit in Zeiten, aus denen uns übereinstimmend das Gegentheil gemeldet wird. Es ist ferner daran festzuhalten, dass die Stellen des Polybios Nichts darthun, als den Einfluss der Ereignisse und Ideen der Zeit des Kleomenes auf sein persönliches Urtheil. Es gereicht mir dabei zur Genugthuung, dass ein anderer Gelehrter, der mit Wachsmuth an der Existenz einer alten Ueberlieferung von Lykurgs Gütertheilung festhält, schliesslich diese Ueberlieferung selbst für ein Missverständniss und ein Bestehen von Gütergleichheit in Sparta für nicht annehmbar erklärt[1]. Dabei soll auch das nicht unerwähnt bleiben, dass er innerhalb des Vollbürgerthums zu Sparta einen Adel unterscheidet[2], der die Aemter der Gerusie und der Ephorie mittelst des anscheinend »kindischen«, in Wahrheit sehr praktischen Verfahrens einer gänzlich nichtigen Volkswahl in die rechten Hände zu bringen wusste, was mit unserer im ersten Bande (S. 282 und 285) angedeuteten Anschauung durchaus im Einklang ist.

Die bisher betrachteten Bruchstücke ergeben überall eine so augenfällige Uebereinstimmung mit dem, was wir von Aristoteles theils besitzen, theils als sein Eigenthum sicher annehmen können, dass an seiner Benützung durch Heraklides nicht zu zweifeln ist. Auf eine

1) Gilbert, Studien, S. 170: »Ich glaube, dass sich durch eine solche mit der Ausdehnung der spartanischen Grenzen fortschreitende Ackerassignation die Berichte über die lykurgische Landtheilung am einfachsten erklären. Denn dass zu den Zeiten Lykurgs eine so umfassende Landtheilung, wie sie uns überliefert wird, stattgefunden hat, ist einfach desshalb unmöglich, weil vor dem König Charilaos, dessen Vormund Lykurgos nach der verbreitetsten Ueberlieferung ja genannt wird, das spartanische Gebiet sich nur in einem sehr bescheidenen Maasse ausdehnte und frühestens erst nach einem Jahrhundert die Grösse erlangte, welche die lykurgische Ackertheilung erfordert. Ob man aber bei der Annahme derartiger Ackerassignationen auch eine Gleichheit des Grundbesitzes bei den einzelnen Spartanern voraussetzen muss, erscheint mir sehr fraglich. Der bei den Autoren seit Herodot nachweisbare Unterschied von Vornehm und Gering, Reich und Arm in Sparta, die bereits oben angeführten Beispiele eines grossen Reichthums bei den Spartanern berechtigen uns, auch für die ältere Zeit eine Ungleichheit des Besitzes in Sparta anzunehmen. Denn ein Vermögensunterschied lässt sich in Sparta bei dem vollständigen Ausschluss aller Industrie nur durch eine Verschiedenheit des Grundbesitzes erklären«.

2) Ebdas. S. 152 ff. Dass die bekannte Bezeichnung ὅμοιοι eben ein Volk im Volk, d. h. eine Art von Aristokratie gegenüber den Demoten bezeichne, hat schon L. Schmidt hervorgehoben. Marburg, Index. Lect. 1867.

vollständige Abhängigkeit des Letzteren vom Ersteren ist aber darum doch nicht zu schliessen.

Eine leise Abweichung scheint gleich durch das erste angedeutet, welches besagt: »Einige betrachten die gesammte Staatsordnung der Lakedämonier als das Werk des Lykurg«[1]. Zu diesen »Einigen« gehört Aristoteles ganz entschieden. Wäre Heraklides derselben Meinung, so würde er eine andere Wendung gewählt haben. Gerade diese kennen wir bei Aristoteles als eine solche, die er anwendet, um — ohne Absicht einer Polemik — eine Ansicht einzuführen, die er nicht theilt[2]. Schwerer fällt das letzte Bruchstück ins Gewicht, das zum einen Theil von den Spartanerinnen handelt.

Aristoteles ist auf Spartas schönes Geschlecht sehr übel zu sprechen. Der Lebenswandel der Spartanerinnen erscheint ihm, sittlich betrachtet, als ein Skandal, politisch als ein Verhängniss. Ihre »Zügellosigkeit« gibt ihm Grund zu einer schweren Anklage wider den Gesetzgeber, der nicht eingesehen, dass die männliche Hälfte eines Volkes nicht gesund sein kann, wenn die weibliche krank ist; »leben sie doch in völliger Verwilderung, jeder Ausschweifung und Ueppigkeit hingegeben«. Die Weiblichkeit haben sie völlig abgeworfen, aber Männliches sucht man bei ihnen doch vergebens; einmal, da ihre vielgepriesene Tapferkeit wirklich auf die Probe gestellt ward, sind sie kläglich unterlegen und haben dem bedrängten Vaterlande mehr geschadet, als selbst der Feind[3].

Mit dieser Schilderung steht die bei Heraklides durchaus im Widerspruch. In seinem achten Bruchstück heisst es: »Den Weibern ist in Lakedämon jeder Schmuck untersagt; langes Haar zu tragen, ist ihnen ebenso wenig gestattet, als mit Gold zu prunken. Bei Nährung der Kinder verfahren sie so, dass diese niemals ganz satt werden: sie sollen lernen, den Hunger zu ertragen. Sie gewöhnen sie auch an den Diebstahl und züchtigen den, der sich erwischen lässt, mit Schlägen, damit sie für die Mühen und Nachtwachen des Krieges vorgebildet werden«[4]. Was dann folgt über die Liebhaberei für Brachylogie, Ein-

1) τὴν Λακεδαιμονίων πολιτείαν τινὲς Λυκούργῳ προσάπτουσι πᾶσαν.

2) S. die Bd. I. S. 154 besprochene Stelle der Politik.

3) S. die Stellen Pol. II. c. 9: ἡ περὶ τὰς γυναῖκας ἄνεσις — ζῶσι γὰρ ἀκολάστως πρὸς ἅπασαν ἀκολασίαν καὶ τρυφερῶς etc. Vgl. Bd. I, 261 ff.

4) frgm. 8: τῶν ἐν Λακεδαίμονι γυναικῶν κόσμος ἀφῄρηται, οὐδὲ κομᾶν ἔξεστιν· οὐδὲ χρυσοφορεῖν. Τρέφουσι δὲ τὰ τέκνα, ὥστε μηδέποτε πληροῦν, ἵνα ἐθίζωνται πεινῆν. ἐθίζουσι δὲ αὐτοὺς καὶ κλέπτειν καὶ τὸν ἁλόντα κολάζουσι πληγαῖς, ἵν' ἐκ τούτου πονεῖν καὶ ἀγρυπνεῖν δύνωνται ἐν τοῖς πολέμοις. Bis zum siebenten Jahr bleiben die Knaben der

fachheit der Begräbnisse und das Essen von ungemahlener Gerste berührt die Lakedämonier als solche, nicht ihre Weiber. Aus dieser Stelle geht hervor, dass Heraklides von den Spartanerinnen eine weit vortheilhaftere Meinung hat als sein Meister, entweder weil diese sich inzwischen gebessert haben oder weil er die Schilderung des Aristoteles von Hause aus übertrieben findet. Bei Aristoteles leisten die Weiber dem Staate nicht bloss Nichts, sie verleugnen auch in ihrem Wandel alle Gesetze der Sitte und der Zucht; bei Heraklides dagegen erscheint kein Widerspruch zwischen ihrer Bestimmung und ihrem Handeln, sie verrichten die Vorarbeit bei Erziehung der Jugend und sind im Einklang mit den Zwecken des Staates.

---

§. 5.

Dikäarch über Sparta.

So hat sich die Schroffheit, mit welcher Aristoteles der Verherrlichung Spartas entgegengetreten war, bei diesem Schüler bereits ganz verloren; bei einem anderen scheint sie ins Gegentheil umgeschlagen zu sein, denn diesem wurde zu Theil, was man von einem Peripatetiker am Wenigsten hätte erwarten sollen: seine Schilderung des spartanischen Staates wurde durch eigenes Gesetz als vorzüglich anerkannt und jedes Jahr am Amtshaus der Ephoren der spartanischen Jugend vorgelesen und dies Gesetz ist sehr lange in Uebung geblieben[1].

Der also Bevorzugte war Dikäarchos der Messenier[2]. Zweifellos ist, dass Dikäarch unter die Zuhörer des Aristoteles gerechnet werden muss und dass das Alterthum ihn als »Peripatetiker« betrachtet hat, aber nicht minder auch dies, dass er in wesentlichen Punkten von den Ansichten seines Meisters abwich, wenn er nicht geradezu feindlich gegen ihn auftrat. Eine Stelle bei Themistios zählt ihn

---

Familie überlassen, desshalb müssen die beiden vorstehenden Sätze auf das Subject »Weiber« bezogen werden; ihnen lag während der ersten Jahre die Erziehung ob.

1) Suidas: Δικαίαρχος, Φειδίου, Σικελιώτης ἐκ πόλεως Μεσήνης, Ἀριστοτέλους ἀκουστής, φιλόσοφος καὶ ῥήτωρ καὶ γεωμέτρης. — οὗτος ἔγραψε τὴν πολιτείαν Σπαρτιατῶν. καὶ νόμος ἐτέθη ἐν Λακεδαίμονι καθ' ἕκαστον ἔτος ἀναγινώσκεσθαι τὸν λόγον εἰς τὸ τῶν ἐφόρων ἀρχεῖον · τοὺς δὲ τὴν ἡβητικὴν ἔχοντας ἡλικίαν ἀκροᾶσθαι · καὶ τοῦτο ἐκράτησε μέχρι πολλοῦ.

2) Geboren ist er in den Sikelischen Messene, aber seine Familie gehörte den ausgewanderten peloponnesischen Messeniern an. Müller II, 224.

mit Kephisodoros, Eubulides und Timäos dem Heere der Lästerer bei, welche den grossen Stagiriten mit Hass und giftigen Ausfällen verfolgt haben[1]. Das ist vermuthlich eine grobe Uebertreibung; aber ganz zuverlässig hören wir doch von einer grundsätzlichen Meinungsverschiedenheit seinerseits mit Theophrastos, bei welcher der Letztere den aristotelischen Standpunkt vertheidigt.

Cicero ist es, dem wir über Dikäarch die bestimmtesten Anhaltspunkte entnehmen können. Der geistvolle Panätios[2], der dem Rom der Scipionen einen geläuterten, veredelten Stoicismus predigte, hat mit Platon, Aristoteles, Xenokrates, Theophrast auch den Dikäarch unter den Römern bekannt gemacht; Einer, von denen, die aus Panätios' Schriften mächtige Anregung schöpften, war Cicero. Die Politieen des Dikäarch versetzten ihn in Entzücken. Im Jahr 60 schreibt er von seinem Landsitz an Attikus: »Die »Pellenier« hatte ich in Händen und einen ganzen Berg von Schriften des Dikäarch mir vor den Füssen aufgehäuft. O grosser Mann! Von dem wirst du mehr lernen als von Procilius. Die »Korinthier« und »Athener« muss ich in Rom haben. Glaube mir, du musst sie lesen; er ist ein bewunderungswürdiger Mensch«[3]. In den Tuskulanen nennt er ihn seinen »Liebling«, obgleich er in drei Büchern »Gespräche auf Lesbos« darzuthun versucht, dass die Unsterblichkeit der Seele ein Aberglaube sei[4]. Inzwischen hat Freund Attikus seinen Rath befolgt und den Dikäarch gleichfalls ins Herz geschlossen. Im Mai 59 v. Chr. schreibt er ihm[5]:

1) Themist. Soph. p. 285 B: Κηφισοδώρους δὲ καὶ Εὐβουλίδας καὶ Τιμαίους, Δικαιάρχους, στρατὸν ὅλον τῶν ἐπιθεμένων Ἀριστοτέλει τῷ Σταγειρίτῃ πότ' ἂν καταλέξαιμ' εὐπετῶς, ὧν καὶ λόγοι ἐξικνοῦνται εἰς τόνδε τὸν χρόνον, διατηροῦντες τὴν ἀπέχθειαν καὶ φιλονεικίαν;

2) Cicero de finib. IV. c. 28: Panaetius — semperque habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant; quos quidem tibi studiose et diligenter tractandos magnopere censeo.

3) Cic. ad Atticum II, 2: Πελληναίων in manibus tenebam et hercule magnum acervum Dicaearchi mihi ante pedes exstruxeram. O magnum hominem! et a quo multo plura didiceris quam de Procilio. Κορινθίων et Ἀθηναίων puto me Romae habere. Mihi crede, leges; mirabilis vir est.

4) Tuscul. I. c. 31: — acerrime autem deliciae meae, Dicaearchus, contra hanc immortalitatem disseruit. Is enim tres libros scripsit, qui Lesbiaci vocantur, quod Mytilenis sermo habetur; in quibus vult efficere, animos esse mortales.

5) ad Attic. II, 16: Nunc prorsus hoc statui, ut, quoniam tanta controversia est Dicaearcho, familiari tui, cum Theophrasto, amico meo, ut ille tuus τὸν πρακτικὸν βίον longe omnibus anteponat, hic autem τὸν θεωρητικόν, utrique a me mos gestus esse videatur. Puto enim me Dicaearcho affatim satisfecisse: respicio nunc an hanc familiam, quae mihi non modo ut requiescam permittit, sed reprehendit, quia non semper quierim. cf. II, 12. II, 20. VII, 3. Müller II, 226.

Dein Vertrauter Dikäarch ist mit meinem Freund Theophrast in heftigem Zwiespalt. Jener zieht das Leben des handelnden Staatsmannes jedem anderen vor; dieser gibt dem beschaulichen Leben den Vorzug. Ich bin jetzt durchaus mit mir darüber im Reinen, dass ich dem Einen wie dem Anderen Nichts schuldig geblieben bin; dem Dikäarch glaube ich Genüge gethan zu haben und denke jetzt an die Familie, die mir nicht bloss gestattet, dass ich ausruhe, sondern zum Vorwurf machen darf, dass ich's nicht immer gethan habe«.

Aristoteles ist der erste hellenische Denker, der ein »beschauliches Leben« mit Bürgertugend vereinbar gefunden hat. Wenn Theophrast diese Lehre vertheidigte, so befand er sich auf echt aristotelischem Boden; wenn Dikäarch mit ihm in Streit gerieth, weil er ihm jede Berechtigung absprach, so befand er sich auch mit Aristoteles im Widerspruch, war dann aber auch der Logik seines Standpunktes schuldig, in dem Staate seiner Wahl Rechte und Pflichten zu übernehmen, wie jeder andere Bürger. Es ist anzunehmen, dass Sparta der Schauplatz dieses seines Wirkens gewesen ist, wo seine Schrift über die hier heimische Staatsordnung wohl erst dann Bürgerrecht erlangt haben wird, als ihr Verfasser es sich selber verdient hatte. Dass es Dikäarch ernst gewesen mit seiner Lehre, dürfen wir auch aus einer Stelle bei Plutarch abnehmen, wo dieser mitten in einer Ausführung über die Bürgerpflichten des Philosophen erst ein Wort des Dikäarch anführt[1]) und dann den Sokrates als Muster nennt, der zuerst von allen Philosophen sein Leben gelehrt und seine Lehre gelebt habe.

Diejenige seiner zahlreichen Schriften nun, die nächst seinem »Leben von Hellas« unter Historikern und Politikern das meiste Ansehen genoss und insbesondere mit Sparta sich eingehend beschäftigt haben muss, führte den Titel »Tripolitikos«; was wir vielleicht mit »Verfassungskleeblatt« am Anschaulichsten verdeutschen können. Aus dieser Schrift hat Athenäos ein grösseres Bruchstück aufbewahrt, welches eine Beschreibung der spartanischen Phiditien enthält.

In dieser Schrift war vermuthlich eingangsweise zunächst entwickelt, welche Verfassung für die beste zu halten sei. Dikäarch fand sein Ideal in keiner der drei bekannten Verfassungsarten Monarchie, Aristokratie, Demokratie, sondern in einer besonderen, die sie alle drei

1) An seni sit gerenda respublica? c. 26: Καὶ γὰρ τοὺς ἐν ταῖς στοαῖς ἀνακάμπτοντας περιπατεῖν φασίν, ὡς ἔλεγε Δικαίαρχος, οὐκέτι δὲ τοὺς εἰς ἀγρὸν ἢ πρὸς φίλον βαδίζοντας. ὅμοιον δ' ἐστὶ τῷ φιλοσοφεῖν τὸ πολιτεύεσθαι. Σωκράτης γοῦν — πρῶτος ἀποδείξας τὸν βίον ἅπαντι χρόνῳ καὶ μέρει καὶ πάθεσι καὶ πράγμασιν ἁπλῶς ἅπασι φιλοσοφίαν δεχόμενον.

vereinigte und dieses Kleeblatt führte fernerhin seinen Namen und hiess γένος Δικαιαρχικόν[1].

Für Platon's Politie hat er eine bündige Bezeichnung gefunden, wenn er nach Plutarch sagte, er habe den Sokrates mit Lykurg und Pythagoras verschmolzen[2]; aber seinen Forderungen genügte dieser Denkerstaat nicht; Sparta schilderte er dann wahrscheinlich als das politische Gebilde, das seinem Muster am Nächsten komme und Polybios ist insofern mit ihm im Einklang, als auch er hier eine Mischung, wenn auch nicht aus drei, so doch aus zwei sonst nicht verbundenen Bestandtheilen, in unübertrefflichster Weise gelungen findet[3].

So wird in dem Tripolitikos jenes Verfassungsbild Spartas seinen Platz gefunden haben, das an Ort und Stelle zu canonischer Geltung gelangt und wie es hier für sich abgesondert alljährlich verlesen wurde, so wohl auch als Einzelschrift in die Literatur seinen Weg fand.

Um Urkundenforschung scheint sich Dikäarch nicht eben fleissig umgethan zu haben; denn Plutarch ist so glücklich, ihn auf einer argen Unterlassungssünde zu ertappen. »Xenophon, sagt er im Leben des Agesilaos[4], hat den Namen der Tochter des Agesilaos nicht aufgezeichnet und Dikäarch ist sehr entrüstet darüber, dass wir weder die Tochter des Agesilaos, noch die Mutter des Epaminondas mit Namen kennten. Wir aber haben in den lakonischen Königslisten verzeichnet gefunden, dass die Frau des Agesilaos Kleora, seine Töchter Eupolia und Prolyta geheissen haben. Man kann auch noch heute seine Lanze

---

1) So schon Osann (Beiträge zur röm. und griech. Literatur II, 9 ff.) auf Grund von Photius Biblioth. cod. 37 ed Bekk.: Ἀνεγνώσθη Περὶ πολιτικῆς ὡς ἐν διαλόγῳ, Μηνᾶν πατρίκιον καὶ Θωμᾶν ῥεφερενδάριον τὰ διαλεγόμενα εἰσάγων πρόσωπα. Περιέχει δ' ἡ πραγματεία λόγους ἕξ, ἐν οἷς καὶ ἕτερον εἶδος πολιτείας παρὰ τὰ τοῖς παλαιοῖς εἰρημένα εἰσάγει, ὃ καὶ καλεῖ Δικαιαρχικόν. Ἐπιμέμφεται δὲ τῆς Πλάτωνος δικαίως πολιτείας· ἣν δ' αὐτοὶ πολιτείαν εἰσάγουσιν, ἐκ τῶν τριῶν εἰδῶν τῆς πολιτείας δέον αὐτὴν συγκεῖσθαί φασι, βασιλικοῦ καὶ ἀριστοκρατικοῦ καὶ δημοκρατικοῦ, τὸ εἰλικρινὲς αὐτῇ ἑκάστης πολιτείας συνεισαγούσης κἀκείνην τὴν ὡς ἀληθῶς ἀρίστην πολιτείαν ἀποτελούσης.

2) Plut. Quaest. conviv. VIII, 2. 3: ἀλλ' ὅρα μή τι σοι προσῆκον ὁ Πλάτων καὶ οἰκεῖον αἰνιττόμενος λέληθεν, ἅτε δὴ τῷ Σωκράτει τὸν Λυκοῦργον ἀναμιγνύς, οὐχ ἧττον ἢ τὸν Πυθαγόραν ᾤετο Δικαίαρχος. Vgl. Bd. I, 125.

3) S. oben S. 367.

4) c. 19: ὁ μὲν οὖν Ξενοφῶν ὄνομα τῆς Ἀγησιλάου θυγατρὸς οὐ γέγραφε, καὶ ὁ Δικαίαρχος ἐπηγανάκτησεν, ὡς μήτε τὴν Ἀγησιλάου θυγατέρα μήτε τὴν Ἐπαμεινώνδου μητέρα γινωσκόντων ἡμῶν, ἡμεῖς δὲ εὕρομεν ἐν ταῖς Λακωνικαῖς ἀναγραφαῖς ὀνομαζομένην γυναῖκα μὲν Ἀγησιλάου Κλεόραν, θυγατέρας δὲ Εὐπωλίαν καὶ Προλύταν. Ἔστι δὲ καὶ λογχὴν ἰδεῖν αὐτοῦ κειμένην ἄχρι νῦν ἐν Λακεδαίμονι μηδὲν τῶν ἄλλων διαφέρουσαν.

in Sparta liegen sehen, die freilich genau so aussieht, wie jede andere auch«. Mit letzterem Funde hat er also gerade soviel anfangen können, als wir mit jenen Frauennamen.

Anders scheint es mit den Schilderungen der Zustände und Gebräuche Spartas gestanden zu haben. Die eine, die wir besitzen, lässt auf Genauigkeit und Sorgfalt schliessen.

Athenäos [1]) theilt mit: »Ueber die Phiditien erzählt Dikäarch in seinem Tripolitikos überschriebenen Buche Folgendes. Bei Beginn wird für Jeden besonders und ohne Gemeinschaft mit den Uebrigen seine Mahlzeit angerichtet. Danach kann er von dem Gerstenbrod so viel nehmen als er will und auch trinken, so oft er Lust hat, aus dem Becher, der neben ihm steht. Die Zukost ist für Alle immer die gleiche, sie besteht aus gekochtem Schweinefleisch; manchmal aber kommt gar Nichts auf den Tisch als $^1/_4$ Pfund für Jeden und ausserdem wird nur die Suppe gereicht, die sich davon noch bereiten lässt und mit der sie Alle während der ganzen Mahlzeit auskommen müssen; je nach Umständen folgen dann noch Oliven, Käse oder Feigen. Ist aber glückliche Jagd gewesen, sind Fische, Hasen oder Tauben und dergl. da, so wird die Hauptmahlzeit rasch abgemacht und diese Gerichte werden als »Epaikla« (Nachtisch) aufgetragen. Der Beitrag eines Jeden zum Phidition besteht aus höchstens anderthalb attischen Medimnen Gerste, 11 oder 12 Krügen Wein, dazu kommt ein Bestimmtes an Käse und Feigen, schliesslich für die Zukost etwa 10 äginetische Obolen«.

Das Phidition war, wie wir oben gesehen haben, die gemeinsame Mahlzeit des Syssition und dieses letztere eine geschlossene Gesellschaft von 15 Hopliten, die — das unterste aber wichtigste Glied im Körperbau des spartanischen Heeres — die Einheit des Volkes in Waffen im Kleinen darstellen. Plutarch schildert uns — wir wissen nicht, nach welcher Quelle — wie diese Gemeinschaft es anfing, sich

---

1) Athen. IV. p. 141 A (Müller II, 242. frgm. 23): Περὶ δὲ τοῦ τῶν φειδιτίων δείπνου Δικαίαρχος τάδε ἱστορεῖ ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Τριπολιτικῷ· „τὸ δεῖπνον πρῶτον μὲν ἑκάστῳ χωρὶς παρατιθέμενον καὶ πρὸς ἕτερον κοινωνίαν οὐδεμίαν ἔχον· εἶτα μᾶζαν μὲν ὅσην ἂν ἕκαστος ᾖ βουλόμενος, καὶ πιεῖν πάλιν, ὅταν ᾖ θυμός, ἑκάστῳ κώθων παρακείμενός ἐστίν· ὄψον δὲ ταὐτόν ἀεί ποτε πᾶσίν ἐστιν, ὕειον κρέας ἑφθόν· ἐνίοτε δ' οὐδ' ὁτιμενοῦν πλὴν ὄψον τι μικρὸν ἔχον σταθμὸν ὡς τέταρτον [μνᾶς add. Cas.] μάλιστα καὶ παρὰ τοῦτο ἕτερον οὐδὲν πλὴν ὅγε ἀπὸ τούτων ζωμός, ἱκανὸς ὢν παρὰ πᾶν τὸ δεῖπνον ἅπαντας αὐτοὺς παραπέμπειν· κἂν ἄρα ἐλάα τις ἢ τυρὸς ἢ σῦκον. Ἀλλὰ κἄν τι λάβωσιν ἐπιδόσιμον, ἰχθὺν ἢ λαγὼν ἢ φάτταν ἢ τι τοιοῦτον, εἶτ' ὀξέως ἤδη δεδειπνηκόσιν ὕστερα περιφέρεται ταῦτα τὰ ἐπάϊκλα καλούμενα. Συμφέρει δ' ἕκαστος εἰς τὸ φειδίτιον ἀλφίτων μὲν ὡς τρία μάλιστα ἡμιμέδιμνα Ἀττικά, οἴνου δὲ χόας ἕνδεκά τινας ἢ δώδεκα, παρὰ δὲ ταῦτα τυροῦ σταθμόν τινα καὶ σύκων, ἔτι δὲ εἰς ὀψωνίαν περὶ δέκα τινὰς Αἰγιναίους ὀβολούς".

nach Aussen abzuschliessen und durch eine eigenthümliche Art von Abstimmung bei Aufnahme neuer Mitglieder über Eintracht und Gleichartigkeit in ihrer Zusammensetzung wachte. Man sollte daraus auf eine gewisse Kameradschaftlichkeit bei der Verrichtung schliessen, die der gemeinsamen Erholung von Leib und Seele gewidmet war. Aber vom Essen hören wir durch Dikäarch ausdrücklich, dass die Gedecke und Portionen »ohne Gemeinschaft« zwischen den Nachbarn aufgelegt wurden und vom Trinken meldet uns Kritias[1]) das allerbefremdlichste: Bei Chiern, Thasiern und Attikern gehen die Becher rechts um im Kreise, bei den Thessalern trinkt Einer dem Andern beliebig zu. In Sparta kreist der Wein nicht, kennt man keinen fröhlichen Zechergruss; da nimmt Jeder den Krug, der vor ihm steht und trinkt ihn aus, ohne der Genossen zu gedenken.

Plutarch kann bei seiner Schilderung der Phiditien diese Stelle nicht vor Augen gehabt haben. Als Hauptgericht der Zukost bezeichnet er[2]) die schwarze Suppe, welche die Aelteren ohne Fleisch essen; das »Stückchen Fleisch«, das eigentlich dazu gehört, überlassen sie den Jünglingen. Dikäarch kennt diese Trennung nicht und bezeichnet gekochtes Schweinefleisch mit der Brühe, über deren Farbe Nichts gesagt ist, ein für alle Mal als die Zukost, die für Alle immer die gleiche ist und nur das eine Mal mehr, das andere Mal minder reichlich zugemessen werden kann. Hinsichtlich des Beitrages von Gerste, Wein und Geld ist von Dikäarch nicht angegeben, wie oft er jährlich in der bezeichneten Höhe geleistet werden musste. Täglich $1\frac{1}{2}$ Medimnen Gerste, 11—12 Krüge Wein und ausser Käse, Feigen u. s. w. 10 Obolen

1) Athen XI. p. 463: Κριτίας — ἐν τῇ Λακεδαιμονίων πολιτείᾳ: „ὁ μὲν Χῖος καὶ Θάσιος ἐκ μεγάλων κυλίκων ἐπιδέξια, ὁ δ' Ἀττικὸς ἐκ μικρῶν ἐπιδέξια· ὁ δὲ Θετταλικὸς ἐκπώματα προπίνει ὅτῳ ἂν βούλωνται μεγάλα. Λακεδαιμόνιοι δὲ τὴν παρ' αὑτῷ ἕκαστος πίνει, ὁ δὲ παῖς οἰνοχοεῖ ὅσον ἂν ἀποπίῃ". Da wir doch einmal bei Kritias stehen, wollen wir nicht verfehlen, ein unechtes Bruchstück seiner Elegieen zu entlarven, das bei Plutarch steht. Cim. 10 sagt er: Κριτίας δὲ τῶν τριάκοντα γενόμενος ἐν ταῖς ἐλεγείαις εὔχεται

Πλοῦτον μὲν Σκοπαδῶν, μεγαλοφροσύνην δὲ Κίμωνος
Νίκας δ' Ἀγησίλα τοῦ Λακεδαιμονίου.

Der einzige Agesilaos, den ein Lakonist, aber auch nur ein solcher, um Siege beneiden konnte, ist der König Agesilaos II., der im Jahre 397 durch eine Art Staatsstreich zur Gewalt gelangt und nun seinen ersten Feldzug nach Kleinasien unternimmt; der angebliche Bewunderer der ersten Siege, die er nun erficht, ist aber bereits 403 im Kampf gegen Thrasybul gefallen.

2) Lyc. 12: Τῶν δὲ ὄψων εὐδοκίμει μάλιστα παρ' αὐτοῖς ὁ μέλας ζωμός, ὥστε μηδὲ κρεαδίου δεῖσθαι τοὺς πρεσβυτέρους, ἀλλὰ παραχωρεῖν τοῖς νεανίσκοις, αὐτοὺς δὲ τοῦ ζωμοῦ καταχεομένους ἑστιᾶσθαι.

für $^1/_4$ Pfund Fleisch anzunehmen, ist ganz unmöglich, wie eine Vervielfältigung dieser Beträge durch die Ziffer 360 sofort erkennen lässt.

Vielleicht sind diese Beträge auf je eine hellenische Woche, d. h. auf eine Dekade zu beziehen. Dann würde auf den Tag nicht ganz $^1/_5$ eines Scheffels Gerste, 1 Krug Wein, 1 Obol für Fleisch gekommen sein. Der Jahresbetrag von $12 \times 3 \times 1{,}5$ würde dann 54 Scheffel ausgemacht haben. Nach Plutarch betrug die ursprüngliche ἀποφορά der Heloten eines Kleros 82 Medimnen, von einer Geldabgabe war dabei keine Rede. Denkt man sich dass später ein Theil dessen, was früher in natura geliefert wurde, später in Geld ausgezahlt werden konnte, so würde der Rest von 28 Medimnen als der Betrag erscheinen, dessen Werth zu Dikäarch's Zeiten in 360 Obolen = 60 Drachmen erlegt ward.

II.

Kreta.

Aristoteles über Kreta. — Ephoros über Kreta. — Heraklides über Kreta.

§. 1.

Aristoteles über Kreta.

Mit den Worten: »So viel von der Verfassung der Lakedämonier und ihren hervorragendsten Schattenseiten« geht Aristoteles im 10. Kapitel seines zweiten Buches zur Prüfung des kretischen Staates über, der seit dem vierten Jahrhundert, dem Beginn des vergleichenden Studiums der Staatsverfassungen, regelmässig in Verbindung mit dem spartanischen genannt wird. »Die kretische Verfassung, sagt er, ist mit jener nahe verwandt, sie ist in einigen Beziehungen ihr ebenbürtig, in den meisten weniger entwickelt. Dem Anschein wie der Ueberlieferung nach soll die Verfassung der Lakonen in den meisten Punkten der der Kreter nachgebildet sein und regelmässig zeigt sich das Aeltere weniger ausgebildet als das Jüngere. Heisst es doch von Lykurgos, er habe, als er die Vormundschaft des Charillos aufgab, um auf Reisen zu gehen, auf Kreta am längsten geweilt, was sich aus der Stammverwandschaft erklärt; denn die Lyktier bildeten eine Pflanzstadt der Lakonen und die Auswanderer übernahmen die Staatsordnung, die sie bei den an Ort und Stelle Heimischen vorfanden«[1]).

1) p. 1271b. 18—(p. 50. 18—): περὶ μὲν οὖν τῆς Λακεδαιμονίων πολιτείας ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω · ταῦτα γάρ ἐστιν ἃ μάλιστ' ἄν τις ἐπιτιμήσειεν · ἡ δὲ Κρητικὴ πολιτεία πάρεγγυς μέν ἐστι ταύτης, ἔχει δὲ μικρὰ μὲν οὐ χεῖρον, τὸ δὲ πλεῖστον ἧττον γλαφυρῶς. καὶ γὰρ ἔοικε καὶ λέγεται δὲ τὰ πλεῖστα μεμιμῆσθαι τὴν Κρητικὴν πολιτείαν ἡ τῶν Λακώνων, τὰ δὲ πλεῖστα τῶν ἀρχαίων ἧττον διήρθρωται τῶν νεωτέρων. φασὶ γὰρ τὸν Λυκοῦργον, ὅτε τὴν ἐπιτροπείαν τὴν Χαρίλλου τοῦ βασιλέως καταλιπὼν ἀπεδήμησεν, [τότε] τὸν πλεῖστον διατρῖψαι χρόνον περὶ [τὴν] Κρήτην διὰ τὴν συγγένειαν · ἄποικοι γὰρ οἱ Λύκτιοι τῶν Λακώνων ἦσαν, κατέλαβον [παρέλαβον Bücheler] δ' οἱ πρὸς τὴν ἀποικίαν ἐλθόντες τὴν τάξιν τῶν νόμων ὑπάρχουσαν ἐν τοῖς τότε κατοικοῦσιν.

Aus diesen Worten ergibt sich, dass Aristoteles bei seinen Gewährsmännern über die kretische Reise Lykurg's dieselbe Erzählung vorfand, wie Ephoros, dass er ferner an die Stammverwandtschaft der Lyktier mit den Lakedämoniern und an die Aehnlichkeit ihrer beiderseitigen Verfassungen geglaubt hat, nicht minder aber auch, dass er die Wurzeln dessen, was beiden gemeinschaftlich ist, auf kretischem Grund und Boden also in nicht dorischem Erdreich entdeckt hat. Von einer kretisch-spartanischen Offenbarung urdorischen Staatsgeistes hat er also nichts gewusst; seine Dorer haben auf Kreta eine Verfassung nicht geschaffen, sondern vorgefunden, eine eigene nicht gegründet, sondern eine fremde angenommen. Ein durchaus richtiger historischer Blick verräth sich in dem Satz, dass unter zwei verwandten Gebilden das Unvollkommenere als das Aeltere, das mehr Entwickelte und Gegliederte als das Jüngere zu betrachten sei, wobei dann den Spartiaten jedenfalls der Ruhm des Fortschrittes aus unfertigen zu reiferen ausgebildeteren Zuständen zukommen muss. Das Ergebniss der Forschungen des Ephoros ist dasselbe, auch er sagt: »Was die Kreter gefunden haben, das haben die Spartiaten zur Vollkommenheit gebracht«[1]).

Bei dem Einen aber wie bei dem Anderen vermissen wir die Betonung des entscheidenden Punktes, in dem die Aehnlichkeit kretischen und lakonischen Staatslebens ihren Grund und ihre Grenze hat; das ist der streitbare Herrenstand desselben Stammes, der aus der Fremde in ein altes Staatswesen eingebrochen ist, sich mit Waffengewalt desselben bemeistert und dann sein ganzes Dasein darauf eingerichtet hat, sich unvermischt und unangreifbar an der Spitze der neuen Heimath zu behaupten. Aus der Eroberung leiten beide Gemeinwesen ihr Recht ab, aus der Aufrechterhaltung jener kriegerischen Ueberlegenheit, die sie ermöglichte, fliessen die einzigen Bürgschaften ihrer Dauer: das gibt ihrer Staatsordnung ein dem Grund und Wesen nach übereinstimmendes Gepräge, und dieses schliesst Verschiedenheiten in minder wesentlichen Dingen so wenig aus, als diese selbst gegen die Uebereinstimmung in der Hauptsache das Geringste beweisen.

Es ist nicht mehr als logisch, wenn nun bei Besprechung der Aehnlichkeiten beider Verfassungen zu den Unterthänigkeits-

---

1) Strabo X. p. 735 (Müller I, 250. frgm. 64): λέγεσθαι δ' ὑπό τινων, ὡς Λακωνικὰ εἴη τὰ πολλὰ τῶν νομιζομένων Κρητικῶν· τὸ δ' ἀληθές, εὑρῆσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων, ἠκριβωκέναι δὲ τοὺς Σπαρτιάτας.

verhältnissen Kretas übergegangen wird und wir sehen daraus, dass, was Aristoteles nicht ausdrücklich betont, ihm wenigstens vorgeschwebt hat. Die »Periöken«, unter den Dorern die oberste Schicht ihrer Unterthanenbevölkerung, sind die ehemaligen Herren des Landes, wie die Periöken in Lakonien auch. Bei ihnen bestehen alte Lebensformen fort, die auf Minos zurückgeführt werden und da die Dorer, wie eben vorhergesagt worden ist, diese bei ihnen heimische Ordnung der Dinge angenommen haben, so würde Minos als der Schöpfer auch ihrer Verfassung zu gelten haben [1].

Wenn die Stelle unseres Textes, die mit diesem Satze beginnt, mit einer Erörterung des Berufes der Kreter zur Seeherrschaft fortfährt und mit einer Notiz über den Tod des See beherrschenden Minos endet, wirklich echt und nicht wie Susemihl durch Klammern andeutet für ein Einschiebsel von späterer Hand anzusehen ist, dann kann doch auch diese Behauptung nur in einem sehr beschränkten Sinne zugelassen werden. Zunächst ist mit dem Einbruch der Dorer nicht bloss ein Wechsel des Herrenstandes, sondern auch ein vollständiger Wechsel in der Weltstellung der Insel eingetreten, weil die Natur der neuen Herrscher eine völlig andere war, als die der alten, die jetzt »Periöken« hiessen.

Was unsere Stelle von dem natürlichen Anspruch Kretas auf Herrschaft über das hellenische Meer sagt, ist vollkommen richtig. Alles geschichtliche Leben der Hellenen bewegte sich auf den Inseln und Küstenstrichen dieses Seegebietes und das grosse Eiland, das es wie ein breiter Riegel nach Süden hin abschloss, war durch die Gunst seiner Lage berufen, es zu schützen, aber auch zu beherrschen. Thukydides sagt kein Wort von dem Gesetzgeber Minos und seinem Höhlenverkehr mit Zeus, aber dem Seehelden Minos widmet er eine höchst ehrenvolle Erwähnung. »Minos, sagt er, ist der Erste im Bereich geschichtlicher Kunde, von dem wir wissen, dass er eine Seemacht aufgerichtet und, was wir heute hellenisches Meer nennen, im weitesten Umfang beherrscht hat; er hat geboten über die Kykladen, hat die meisten unter ihnen neu bevölkert, die Karer ausgetrieben und seine Söhne als Statthalter eingesetzt; das Unwesen des Seeraubes hat er, wie begreiflich, aus dem Meer verbannt, so weit sein Arm reichte, um sich die Handelsstrassen zu sichern« [2].

---

1) p. 50. 30: διὸ καὶ νῦν οἱ περίοικοι τὸν αὐτὸν τρόπον χρῶνται αὐτοῖς, ὡς κατασκευάσαντος Μίνω πρώτου τὴν τάξιν νόμων.

2) I, 4: Μίνως γὰρ παλαίτατος ὧν ἀκοῇ ἴσμεν ναυτικὸν ἐκτήσατο καὶ τῆς νῦν Ἑλληνικῆς θαλάσσης ἐπὶ πλεῖστον ἐκράτησε καὶ τῶν Κυκλάδων νήσων ἦρξέ τε καὶ οἰκιστὴς

Diese glänzende Machtstellung entsprach durchaus der natürlichen Lage dieses Eilandes, aber sie dauerte nur so lange, als seine Herrscher geartet waren, sie zu benutzen. Sie hatte ein Ende, als die Dorer kamen, ein Binnenvolk, das mit dem Speer vortrefflich, mit der See gar nicht fertig zu werden wusste, das Handel und Wandel, Arbeit und Erwerb tief unter seiner Würde erachtete. Von diesem Augenblicke an hat Kreta nur noch ein heimisches Dasein, für das Leben der Hellenen ist es gar nicht mehr vorhanden, in den entscheidendsten Augenblicken der panhellenischen Geschichte ist diese grosse, einst mächtige, weit hin gefürchtete Insel ein blosser Name und weiter Nichts. Die Periöken mögen hier wie in Lakonien zu Lande und wohl auch zu Wasser Handelsgeschäfte getrieben haben wie früher, aber nur innerhalb der bescheidenen Grenzen, welche der gänzliche Mangel einer Seemacht, einer Kriegsflotte, bedingte. Ephoros gedenkt ausdrücklich dieses jähen Wandels [1]), den er freilich nicht als nothwendige Folge der dorischen Eroberung erkennt: »Man darf bei Kreta nicht vom Heute auf das Ehedem schliessen, denn hier hat sich Alles auf den Kopf gestellt; ehedem waren die Kreter Herren der See und wenn Einer leugnete zu wissen, was er wissen musste, so sagte man sprichwörtlich von ihm: »ein Kreter, der das Meer nicht kennen will«. Heute aber kennen sie keine Seemacht mehr«. Im Perserkrieg spielten sie eine schmähliche Rolle. Als die tödtlich bedrängten Hellenen sie um Hilfe angingen, schickten sie nach Delphi und fragten den Gott, ob sie mit kämpfen sollten. Die Pythia erwiderte ihnen: »Narren wäret Ihr, wenn Ihr's thätet« [2]) und die vernünftigen Kreter blieben daheim. Das erinnert an das höhnische Wort, das in den Tagen des Rastadter Congresses auf die deutsche Reichsarmee angewendet ward: »Und sie schlugen an ihre Brust und kehrten wieder um«. Die Kreter machten sich's künftig noch bequemer, sie fragten gar kein Orakel mehr und schlugen auch nicht an ihre Brust, ehe sie umkehrten, sie blieben ganz zu Hause und liessen ihre Verfassung von den Lakonisten bewundern.

So ist also die charakteristische Schöpfung des Minos, ein seemächtiger Staat und ein seetüchtiges Volk, wenn nicht mit dem

πρῶτος τῶν πλείστων ἐγένετο, Κᾶρας ἐξελάσας καὶ τοὺς ἑαυτοῦ παῖδας ἡγεμόνας ἐγκαταστήσας· τό τε ληστικόν, ὡς εἰκός, καθῄρει ἐκ τῆς θαλάσσης ἐφ' ὅσον ἠδύνατο, τοῦ τὰς προσόδους μᾶλλον ἰέναι αὐτῷ.

1) frgm. 64 (Müller I, 250): οὔτε γὰρ ἐκ τῶν νῦν καθεστηκότων τὰ παλαιὰ τεκμηριοῦσθαι δεῖ, εἰς τἀναντία ἑκατέρων μεταπεπτωκότων· καὶ γὰρ ναυκρατεῖν πρότερον τοὺς Κρῆτας, ὥστε καὶ παροιμιάζεσθαι πρὸς τοὺς προσποιουμένους μὴ εἰδέναι ἃ ἴσασιν· ὁ Κρὴς ἀγνοεῖ τὴν θάλασσαν· νῦν δ' ἀποβεβληκέναι τὸ ναυτικόν.

2) Herod. VII, 169.

Einbruch der Dorer plötzlich, so doch unter ihrer Herrschaft allmälig zu Grunde gegangen. Schon Ephoros scheint von der maritimen Rolle des Minos Nichts mehr zu wissen, wenigstens erzählt er nur von seiner Thätigkeit als Gesetzgeber, wie er alle neun Jahre in eine Höhle gekrochen und nach längerem Aufenthalt daselbst mit Gesetzen wieder erschienen sei, die er für Offenbarungen des Zeus ausgab; ein Verfahren, das mit der Weise eines Priesters besser als mit der eines Seehelden stimmt. Ein etwaiges Fortleben minoischer Ordnungen auch unter der neuen Herrschaft kann sich mithin nur auf Dinge beziehen, die mit diesem gewaltigen Lebenswechsel nicht zusammenhängen.

Hierzu kommt, dass nach Aristoteles' eigener Angabe unter den Dorern auch das alte Königthum in Wegfall gekommen ist, der eingewanderte Waffenadel also noch vollständiger als selbst in Sparta, wo wenigstens ein Schatten von Monarchie beibehalten wurde, sich als aristokratische Republik eingerichtet hat.

Was nun noch an Aehnlichkeiten bleibt, das fliesst aus dem Naturgesetz eines streitbaren Herrenstandes und was sich innerhalb dieses Kreises auf kretischem Boden anders als in Sparta gestaltet, das ist entweder zufälliger Natur, oder es entspricht diesem Insellande eigenthümlichen Verhältnissen.

Aristoteles fährt fort: »Verwandt ist die Lebensordnung der Kreter mit der der Lakedämonier. Für diese besorgen Heloten, für die Kreter Periöken den Ackerbau. Beide haben Syssitien und auch bei den Lakonen heissen sie ursprünglich nicht Phiditia, sondern Andria, wie in Kreta, woraus hervorgeht, dass sie Sparta von hierher entlehnt hat«[2]. Als Analogon der Periöken auf Kreta sollte man hier anstatt der Heloten, die gleichnamige Bevölkerungsklasse in Lakonien erwarten. Denn es ist doch sicher, dass sie hier wie dort die ursprünglichen Herren des Landes gewesen und weder hier noch dort in wirkliche Leibeigenschaft gebracht worden sind. Aristoteles hebt selbst nachher hervor, dass die Periöken in Kreta (gerade wie die Spartas auch) sich niemals empört haben, während die Heloten in Lakonien bekanntlich nie aus der Empörung herausgekommen sind: eine Thatsache, aus der

1) frgm. 63 (Müller I. 249): ὁ Μίνως δι' ἐννέα ἐτῶν, ὡς ἔοικεν, ἀναβαίνων ἐπὶ τὸ τοῦ Διὸς ἄντρον καὶ διατρίβων ἐνθάδε, ἀπῄει συντεταγμένα ἔχων παραγγέλματά τινα, ἃ ἔφασκεν εἶναι τοῦ Διὸς προστάγματα.

2) p. 51. 7: — ἔχει δ' ἀνάλογον ἡ Κρητικὴ τάξις πρὸς τὴν Λακωνικήν. γεωργοῦσί τε γὰρ τοῖς μὲν εἵλωτες τοῖς δὲ Κρησὶν οἱ περίοικοι, καὶ συσσίτια παρ' ἀμφοτέροις ἐστιν· καὶ τό γε ἀρχαῖον ἐκάλουν οἱ Λάκωνες οὐ φιδίτια ἀλλ' ἄνδρια, καθάπερ οἱ Κρῆτες, ᾗ καὶ δῆλον ὅτι ἐκεῖθεν ἐλήλυθεν.

ohne Weiteres auf eine vollständige Verschiedenheit ihrer rechtlichen und thatsächlichen Lage geschlossen werden muss.

Gemeinsames bleibt an diesem Verhältniss nichts übrig, als dass die Dorer hier wie dort den Ackerbau ihren Unterthanen überlassen, und dass die Periöken in Kreta, rechtlich weit günstiger gestellt als die Heloten in Sparta, gleich diesen, was sie von den Periöken in Sparta unterscheidet, dem Herrenstande die Abgaben für die Syssitien steuern. Das Unzutreffende an dem Vergleich, das schon Hoeck hervorgehoben hat [1]), erscheint in milderem Lichte, sobald man sich überzeugt — und dies führt auf eine neue Verschiedenheit zwischen den »Schwesterverfassungen« — dass es in Kreta ein vollständiges Analogon zu den Heloten gar nicht gab. Denn die Mnoiten, an die man zunächst denken sollte, sind Sklaven des Staates, Frohnbauern auf dem Gemeinland, die Aphamioten oder Klaroten aber reine Privatsklaven gewesen [2]); die Heloten dagegen waren ein Mittelding zwischen Beiden und darum ein so friedloses, empörungslustiges Geschlecht [3]), während uns von der gesammten Unterthanenbevölkerung Kretas Aehnliches nicht berichtet wird, trotzdem die ewigen Bürgerfehden innerhalb des Herrenstandes ihnen Versuchungen zu Abfall und Auflehnung genug darboten.

Auch der Schluss, den Aristoteles aus der ursprünglich übereinstimmenden Bezeichnung für die »Männermahle« der wehrhaften Bürgerschaft auf die Herkunft dieser Sitte aus Kreta zieht, ist durchaus nicht bündig.

Die Syssitien haben wir als Grundlage der spartanischen Heerverfassung kennen gelernt und die gemeinsamen Mahlzeiten nur als selbstverständliche Folge des gemeinsamen Lagerlebens der Waffenbrüderschaften. Haben diese Mahlzeiten, wie zu Aristoteles' und Ephoros' Zeit geglaubt wurde, ursprünglich in Sparta denselben Namen wie in Kreta geführt, so folgt daraus nur, dass derselbe Stamm unter denselben Verhältnissen in zwei verschiedenen Ländern auch dieselbe Einrichtung hatte, aber dass diese aus Kreta nach Lakonien gekommen sei,

1) Kreta III. S. 28.

2) Athenaeos VI. p. 963,: Σωσικράτης δ' ἐν τῷ δευτέρῳ Κρητικῶν. „Τὴν μὲν κοινήν, φησί, δουλείαν οἱ Κρῆτες καλοῦσι μνοίαν· τὴν δὲ ἰδίαν, ἀφαμιώτας· τοὺς δὲ περιοίκους, ὑπηκόους. Hoeck ebend. 32 ff.

In dem Skolion des kretischen Dichters Hybrias (Athen. XV. 695) rühmt sich der freie Kreter: δεσπότας μνοίας κέκλημαι.

3) Bd. I. 259—260.

folgt daraus so wenig, als dass die lakonischen Dorer ihre gesammte Kriegsverfassung von ihren Stammesbrüdern in Kreta entlehnt hätten.

Von specifisch dorischem Geiste hat übrigens Aristoteles in dieser Einrichtung Nichts vermuthet, denn als ältesten Urheber der Syssitien nimmt er nicht einmal den Minos, sondern einen König Italos an, der mittelst dieser Erfindung seine wandernden Oenotrer in sesshafte Italer verwandelt haben soll[1]).

Auch Ephoros meldet, dass der Name »Männermahl«, ursprünglich in Kreta und in Lakedämon üblich gewesen sei; aber für wirkliche Entlehnung aus Kreta spricht auch bei ihm nur eine andere Thatsache, die Aristoteles nicht anführt, dass nämlich noch zu damaliger Zeit die in Sparta übliche Tanzweise sammt den Rhythmen und Päanen, die dabei gesungen wurden und mehrere andere Einrichtungen, kretisch genannt wurden[2]). Es können dies sehr wohl ursprünglich kretische Eigenthümlichkeiten gewesen sein, welche die eingewanderten Dorer von ihren Unterhanen angenommen und erst von ihnen wieder, vermuthlich durch Vermittelung des Thaletas, ihre Stammesbrüder in Lakonien entlehnt haben.

Aristoteles geht zu den Aehnlichkeiten der Staatsordnung über. »Die Ephoren, sagt er, haben dieselbe Machtvollkommenheit wie die Behörde, welche in Kreta Kosmoi genannt wird, nur dass der Ephoren 5, der Kosmen 10 an der Zahl sind; den Geronten Spartas ist der »Rath« der Alten in Kreta ganz gleich. Auch ein Königthum bestand in alter Zeit, später haben es die Kreter gestürzt und der Oberbefehl im Kriege liegt jetzt den Kosmen ob. An der Volksversammlung haben Alle Theil, aber ihr Recht beschränkt sich darauf, den Beschlüssen der Geronten und der Kosmen nachträglich mit zuzustimmen«[3]).

Aus diesen wenigen Worten erkennt man sofort die Natur des kretischen Gemeinwesens: es war eine königlose Aristokratie,

1) Pol. p. 1329b. 15 (p. 110. 25).

2) frgm. 64 (Müller I, 250): τήν τε ὄρχησιν τὴν παρὰ τοῖς Λακεδαιμονίοις ἐπιχωριάζουσαν, καὶ τοὺς ῥυθμοὺς καὶ παιᾶνας τοὺς κατὰ νόμον ᾀδομένους καὶ ἄλλα πολλὰ τῶν νομίμων Κρητικὰ καλεῖσθαι παρ' αὐτοῖς — τὴν δὲ συσσιτίαν Ἀνδρεῖαν παρὰ μὲν τοῖς Κρησὶν ἔτι καὶ νῦν καλεῖσθαι, παρὰ δὲ τοῖς Σπαρτιάταις μὴ διαμεῖναι καλουμένην ὁμοίως ὡς πρότερον, wofür ein Vers aus Alkman angezogen wird.

3) p. 1272. 4 (p. 51. 18): ἔτι δὲ τῆς πολιτείας ἡ τάξις. οἱ μὲν γὰρ ἔφοροι τὴν αὐτὴν ἔχουσι δύναμιν τοῖς ἐν τῇ Κρήτῃ καλουμένοις κόσμοις, πλὴν οἱ μὲν ἔφοροι πέντε τὸν ἀριθμὸν οἱ δὲ κόσμοι δέκα εἰσίν· οἱ δὲ γέροντες τοῖς γέρουσιν, οὓς καλοῦσιν οἱ Κρῆτες βουλήν, ἴσοι. βασιλεία δὲ πρότερον μὲν ἦν, εἶτα κατέλυσαν οἱ Κρῆτες, καὶ τὴν ἡγεμονίαν οἱ κόσμοι τὴν κατὰ πόλεμον ἔχουσιν. ἐκκλησίας δὲ μετέχουσιν πάντες· κυρία δ' οὐδενός ἐστιν ἀλλ' ἢ συνεπιψηφίσαι τὰ δόξαντα τοῖς γέρουσι καὶ τοῖς κόσμοις.

die durch Geronten und Kosmen regierte im Namen eines nur zum Jasagen berechtigten Demos. Die Allmacht der Einen, die Ohnmacht des Anderen lässt schliessen, dass die Wahl der regierenden Behörden, von der wir keine Einzelheiten hören, ganz und gar in den Händen der herrschenden Oligarchie war, wie in Sparta auch, trotz des demokratischen Anscheines, der den wirklichen Sachverhalt verdecken sollte. Hierin liegt nun eine ganz augenfällige Aehnlichkeit mit dem Wesen des spartanischen Staates, wie sich dieses seit dem Aufschwung des Ephorenamtes gestaltet hat und diese wohlbezeugte Oligarchie innerhalb des dorischen Bürgerthums selbst wirft ein bedeutsames Licht auf den Zustand, den wir aus inneren Gründen auch in Sparta vorauszusetzen genöthigt waren. Mit völliger Rechtsgleichheit unter den »Gleichen« hat diese stumme, rechtlose Volksversammlung verzweifelt wenig zu schaffen. Aber es bleiben zwei sehr erhebliche Unterschiede, auf die aufmerksam gemacht werden muss.

In dem Doppelkönigthum[1]) Spartas haben wir eine Urkunde kennen gelernt über einen in vorgeschichtlicher Zeit abgeschlossenen Vertrag, der zwischen Dorern und Achäern, d. h. den neuen und den alten Herren des Eurotasthales Statt gefunden hat und die Andeutungen über neue Bürgeraufnahmen durch die ältesten Könige zeugen von einer Vermischung mit der unterthänigen Bevölkerung, die in späterer Zeit völlig aufgehört hat.

Die Königlosigkeit in Kreta beweist dagegen, dass der dorische Waffenadel hier wie überall, ausser Sparta, das Heroenkönigthum in sich aufgesogen und keinerlei Compromiss mit der einheimischen Bevölkerung eingegangen hat. Er hat hier offenbar in vollständiger Ausschliesslichkeit seine eigene Entwickelungsbahn durchlaufen und den ursprünglichen Heerstaat eines Stammes völlig unvermischt, von fremden Elementen frei, erhalten.

Sodann sind Ephoren und Kosmen doch nicht bloss der Zahl nach von einander verschieden. Die Kosmen haben den ausschliesslichen Heerbefehl im Krieg[2]), während die Ephoren niemals militärische Aemter bekleiden. Sie beaufsichtigen die Könige, wenn sie im Felde stehen, aber sie selber befehligen niemals. Sie sind »Aufseher«, während die Anderen »Anordner« sind. Die Kosmen sind die wirklichen Erben des alten Heerfürstenthums, die Spitzen des Waffenadels, die Ephoren sind die Nebenbuhler und schliesslich die Gebieter der Mon-

---

1) Bd. I, 289.
2) Hesychios: κόσμος · στρατηγός. Hoeck III, 49.

archen. Aus der wesentlich militärischen Natur der Kosmenwürde ergab sich dann auch eine bedeutendere Wirksamkeit des Rathes der Alten auf Kreta. Während die Gerusie in Sparta allmälig ganz in den Hintergrund tritt und neben den Ephoren zu einem blossen Ehrenamt herabsinkt, blieb den Geronten in Kreta immerhin die Möglichkeit einer verwaltenden und vielleicht auch richtenden Thätigkeit, von ihrem Wirken als Vorschlagsbehörde gegenüber der Ekklesie gar nicht zu reden. Ephoros sagt: »Zu Häuptern des Staates wählen sie zehn (d. i. Kosmen); diese ziehen über die wichtigsten Angelegenheiten die »Geronten« zu Rathe. In die Gerusie treten ein, die des Kosmenamtes gewürdigt worden und sonst erprobte Männer sind«[1]). Ephoros hat also die ziemlich deutliche Vorstellung einer machtvollkommenen, sich selbst ergänzenden Oligarchie, die bei den Wahlen der Kosmen als der künftigen Geronten vermuthlich nicht minder sorgfältig verfahren sein wird, als bei der Gerontenwahl selber. Wer des Kosmenamtes und dann der Gerontenstelle »würdig« war, zu entscheiden, hat sie jedenfalls nicht dem blinden Zufall überlassen.

Die Einrichtung der Syssitien findet Aristoteles in Kreta weit besser geordnet, als in Sparta.

»In Lakedämon, sagt er[2]), steuert jeder Bürger den Antheil bei, der auf seinen Kopf fällt und unterlässt er es, so beraubt ihn das Gesetz des vollen Bürgerrechtes, wie schon oben gesagt worden ist. In Kreta dagegen ist es mehr Sache der Gesammtheit. Von dem Gesammtertrag der Ernten und der Heerden, des Gemeinlandes und der Abgaben, welche die Periöken liefern, wird ein Theil für den Dienst der Götter und die laufenden öffentlichen Ausgaben, ein anderer für die Syssitien angewiesen, so dass Allesammt auf Staatskosten leben (Weiber und Kinder wie Männer)«.

An den Mahlgemeinschaften der Spartiaten hatte Aristoteles mit Schärfe gerügt, dass ihr heilvoller Grundgedanke durch verkehrte Ausführung zu heillosen Folgen geführt habe. Nach ihrer Idee sollten sie Gleichheit aller Bürger gewährleisten, in Wirklichkeit wurden sie die

1) frgm. 64 (Müller I, 252): Ἄρχοντας δὲ δέκα αἱροῦνται · περὶ δὲ τῶν μεγίστων συμβούλοις χρῶνται τοῖς γέρουσι καλουμένοις. Καθίστανται δ' εἰς τοῦτο τὸ συνέδριον οἱ τῆς τῶν Κόσμων ἀρχῆς ἠξιωμένοι, καὶ τὰ ἄλλα δόκιμοι κρινόμενοι.

2) p. 51. 21: τὰ μὲν οὖν τῶν συσσιτίων ἔχει βέλτιον τοῖς Κρησὶν ἢ τοῖς Λάκωσιν · ἐν μὲν γὰρ Λακεδαίμονι κατὰ κεφαλὴν ἕκαστος εἰσφέρει τὸ τεταγμένον · εἰ δὲ μὴ μετέχειν νόμος κωλύει τῆς πολιτείας, καθάπερ εἴρηται καὶ πρότερον. ἐν δὲ Κρήτῃ κοινοτέρως · ἀπὸ πάντων γὰρ τῶν γινομένων καρπῶν τε καὶ βοσκημάτων καὶ ἐκ τῶν δημοσίων καὶ φόρων οὓς φέρουσιν οἱ περίοικοι, τέτακται μέρος τὸ μὲν πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ τὰς κοινὰς λειτουργίας τὸ δὲ τοῖς συσσιτίοις, ὥστ' ἐκ κοινοῦ τρέφεσθαι πάντας [καὶ γυναῖκας καὶ παῖδας καὶ ἄνδρας].

Ursache der gröbsten Ungleichheit. Den Grund fand er darin, dass der einzelne Bürger die Kosten der Syssitien aufzubringen habe und sobald er dazu unfähig geworden, sein Bürgerrecht verlöre. Besorgte der Staat den Aufwand für die Bürgermahle, so wäre der Verarmung und damit der Ungleichheit ein für alle Mal abgeholfen.

In Kreta ist nun eben diese Einrichtung getroffen, die Tischgenossen speisen auf öffentliche Kosten und brauchen sich um die Art der Beschaffung derselben nicht zu kümmern; folglich kann kein erzwungener Rücktritt, keine Verarmung und Entrechtung der Bürger eintreten. Wären die Schlussworte unserer Stelle, die wir eingeklammert haben, echt, so würde dies hier in einer Vollständigkeit durchgeführt sein, die Nichts mehr zu wünschen übrig liesse. Der doppelte Haushalt, den die Trennung der Männer von den Weibern in Sparta verursachte, wäre in Kreta weggefallen; denn nach dieser Stelle leben die Kreter mit Weib und Kind aus dem öffentlichen Schatz. Irgend welches persönliche Eigenthum hätten sie gar nicht nöthig, Streit um Mein und Dein wäre unbekannt, denn Jeder hätte mit seinen Angehörigen zum Leben genug, Gleich und Ungleich, Reich und Arm gäbe es nicht und auf Kreta wäre die Insel der Seligen endlich gefunden.

Wir können aber diesen Zusatz nicht für echt halten, mindestens nicht an Theilnahme der Weiber an den Syssitien glauben, die nothwendig daraus gefolgert werden müsste. Denn einmal hat ja die ganze Einrichtung hier wie in Sparta denselben Zweck, das kriegerische Lagerleben auch im Frieden Tag für Tag festzuhalten, der Krieg aber war hier wie dort Sache der Männer, nicht der Weiber; sodann deutet der beiden Staaten ursprünglich gemeinsame Name »Männermahl« (ἀνδρεῖα) auf ausschliessliche Theilnahme des männlichen Geschlechtes. Drittens hören wir niemals von einer Gütergemeinschaft auf Kreta, wie sie bestanden haben müsste, wenn diese Stelle das wirkliche Sachverhältniss ausdrückte. Die einzige eingehende Beschreibung, die wir über den Hergang bei den kretischen Männermahlen haben, die von Dosiades[1], weiss wohl von der Anwesenheit von Knaben, aber nichts von Weibern, wenn man die Tischmeisterin ausnimmt, die der Küche vorsteht und das Anrichten besorgt. Geradezu durchschlagend endlich ist, dass Platon in dem echten Theil der »Gesetze« durch seinen »Athener« wie dem Lakedämonier Megillos, so dem Kreter Kleinias ausdrücklich als schweren Mangel seiner heimi-

1) Bd. I, 291—292.

schen Verfassung die Ausschliessung der Weiber von dem Tisch der Männer zum Vorwurf macht[1]).

Mit der unumstösslichen Gewissheit dieser Thatsache fällt nun auch die Voraussetzung der Art von Gütergemeinschaft zusammen, die sonst aus dieser Stelle gefolgert werden müsste. Selbst wenn der gesammte Aufwand für den Staatstisch aus Staatsmitteln bestritten wurde, mussten die Familien für den Unterhalt der Frauen und Töchter noch ein besonderes Eigenthum mit sicherer Rente besitzen; es geht nun aber aus Dosiades[2]) hervor, dass mindestens in späterer Zeit, nicht einmal die Kosten der gemeinsamen Mahlzeiten ausschliesslich vom Staate bestritten wurden, dass vielmehr dieser nur einen Beitrag gab von seinen Einkünften und daneben jeder Kreter ein Zehntheil seines persönlichen Einkommens der Genossenschaft beizusteuern verpflichtet war, wozu dann ausserdem von den Unterthanen Jeder einen äginetischen Stater auf den Kopf beitrug.

Zu Dosiades' Zeit also hatte der Staatstisch dreierlei Einnahmequellen: erstens die Zehnten der Bürger aus ihrem persönlichen Einkommen, zweitens einen Theil des Zuschusses, den dieselben familienweise aus den Erträgen des Gemeinlandes erhielten und drittens die unmittelbaren Abgaben derjenigen Unterthanenbevölkerung, die überhaupt selbständigen Erwerb und also steuerbares Eigenthum hatte. Erkennt man unter der letzteren die Periöken, so finden in dieser Gliederung auch die beiden anderen Unterthanenschichten ihre Stelle, die Mnoiten als die Bebauer des Gemeinlandes und die Klaroten als Bearbeiter der Privatländereien, von deren Ertrag die Herren den Zehnten entrichten mussten. Den Kaufsklaven blieben dann die eigentlichen Gesindedienste im Hause der Herrschaft.

Von Dosiades wissen wir Nichts, als dass er »Kretisches« geschrieben hat, dass dies Werk mindestens vier Bücher gezählt haben muss, denn Athenäos führt zwei Mal das vierte Buch an[3]) und endlich,

---

1) Legg. VI. 780 E: ὑμῖν γάρ, ὦ Κλεινία καὶ Μέγιλλε, τὰ μὲν περὶ τοὺς ἄνδρας ξυσσίτια καλῶς ἅμα καὶ ὅπερ εἶπον θαυμαστῶς καθέστηκεν. — τὸ δὲ περὶ τὰς γυναῖκας οὐδαμῶς ὀρθῶς ἀνομοθέτητον μεθεῖται καὶ οὐκ εἰς τὸ φῶς ἧκται τὸ τῆς ξυσσιτίας αὐτῶν ἐπιτήδευμα etc. Vgl. Hoeck III, 124.

2) Athen. IV. p. 143. 9: οἱ δὲ Λύκτιοι συνάγουσι μὲν τὰ κοινὰ συσσίτια οὕτως· ἕκαστος τῶν γινομένων καρπῶν ἀναφέρει τὴν δεκάτην εἰς τὴν ἑταιρίαν καὶ τὰς τῆς πόλεως προσόδους, ἃς διανέμουσιν οἱ προεστηκότες τῆς πόλεως εἰς τοὺς ἑκάστων οἴκους· τῶν δὲ δούλων ἕκαστος Αἰγιναῖον φέρει στατῆρα κατὰ κεφαλήν.

3) IV, 143: Δωσιάδας ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Κρητικῶν. VI, 264: Δωσιάδας ἐν τετάρτῳ Κρητικῶν angeführt als Mitzeuge dessen, was Sosikrates über Mnoia, Aphamioten und Periöken gesagt, s. oben S. 382. Anm. 2.

dass er bereits im letzten Jahrhundert vor Christus als eine Autorität in kretischen Dingen galt, denn Diodor beruft sich auf ihn als einen der glaubwürdigsten Gewährsmänner über ein Thema, über welches die Angaben ungemein widersprechend lauteten [1]).

In der Zeit zwischen Aristoteles und Dosiades mögen grosse Veränderungen in den kretischen Dingen eingetreten sein; aus Polybios [2]) namentlich ist auf eine sehr stark ausgeprägte Ungleichheit des Besitzes zu schliessen, die der aristotelischen Anschauung nicht entgangen wäre, denn daraus erhebt er gegen Sparta die herbsten Anklagen, während ihm die Verhältnisse Kretas in diesem Punkte durchaus wohlgeordnet erscheinen. Wie gross wir uns aber auch diese Veränderungen denken mögen, fest steht, dass die Familien des kretischen Herrenstandes von ihrem Anspruch auf die Staatseinkünfte abgesehen, von jeher Privateigenthum besessen, hörige Arbeiter für die Privatwirthschaft gehabt haben müssen und ebenso sicher ist anzunehmen, dass die verschiedenen Stufen der Hörigkeit, obwohl wir zwei ihrer Namen erst aus späteren Autoren kennen, uralt und schon zu Aristoteles' Zeit vorhanden gewesen sein müssen, obwohl er von ihnen nicht spricht; denn ihr Ursprung hängt mit dem erobernden Einbruch der Dorer untrennbar zusammen und ihre Namen deuten auf ein um so höheres Alter, je mehr über ihre Bedeutung sich die späteren Ausleger den Kopf zerbrachen. Der Name Klaroten ist übrigens schon durch Ephoros [3]) bezeugt, während wir die augenscheinlich uralten Namen Aphamioten und Mnoia allerdings erst aus späteren Schriftstellern kennen. Der erstere findet sich, wie es scheint, nicht früher als im vorletzten Jahrhundert v. Chr. bei Kallistratos, dem Schüler des Aristophanes von Byzanz [4]), der

---

1) V, 80: ἐπεὶ δὲ τῶν τὰ Κρητικὰ γεγραφότων οἱ πλεῖστοι διαφωνοῦσι πρὸς ἀλλήλους, οὐ χρὴ θαυμάζειν ἐὰν μὴ πᾶσιν ὁμολογούμενα λέγωμεν· τοῖς μὲν γὰρ τὰ πιθανώτατα λέγουσι καὶ μάλιστα πιστευομένοις ἐπηκολουθήσαμεν, ἃ μὲν Ἐπιμενίδῃ τῷ θεολόγῳ προσσχόντες ἃ δὲ Δωσιάδῃ καὶ Σωσικράτει καὶ Λαοσθενίδᾳ.

2) VI, 46: — παρὰ δὲ Κρηταιεῦσι — τήν τε γὰρ χώραν κατὰ δύναμιν ἐφιᾶσιν οἱ νόμοι, τὸ δὲ λεγόμενον, εἰς ἄπειρον κτᾶσθαι, τό τε διάφορον ἐκτετίμηται παρ' αὐτοῖς ἐπὶ τοσοῦτον ὥστε μὴ μόνον ἀναγκαῖον ἀλλὰ καὶ κάλλιστην εἶναι δοκεῖν τὴν τούτου κτῆσιν. καθόλου δ' ὁ περὶ τὴν αἰσχροκέρδειαν καὶ πλεονεξίαν τρόπος οὕτος ἐπιχωριάζει παρ' αὐτοῖς ὥστε παρὰ μόνοις Κρηταιεῦσι τῶν ἁπάντων ἀνθρώπων μηδὲν αἰσχρὸν νομίζεσθαι κέρδος.

3) Athen. VI, 264: Ὁ δ' Ἔφορος ἐν τρίτῃ Ἱστοριῶν. „Κλαρώτας, φησί, Κρῆτας καλοῦσι τοὺς δούλους, ἀπὸ τοῦ γενομένου περὶ αὐτῶν κλήρου"; sie waren ausgeloost worden zum Unterschied von den eigentlichen Haussklaven, welche χρυσώνητοι, d. h. um Gold erkauft waren.

4) Kallistratos definirt an derselben Stelle bei Athenäos: „ἀφαμιώτας δὲ τοὺς κατ' ἀγρὸν (δούλους), ἐγχωρίους μὲν ὄντας, δουλωθέντας δὲ κατὰ πόλεμον· διὰ τὸ κληρωθῆναι δὲ, Κλαρώτας".

die erkauften Haussklaven, von den »ausgeloosten« Aphamioten oder Klaroten scharf unterscheidet. Der letztere kommt erst bei **Sosikrates** und in einem Skolion des kretischen Dichters **Hybrias** vor, dessen Zeitalter nicht näher bekannt ist.

Wir wissen hiernach, was Kreta vor Sparta voraus hatte, bestand nicht darin, dass die ganze Bevölkerung auf Staatskosten lebte, sondern darin, dass der Staat den Bestand der Männermahle sicher stellte, weil er einmal von seinen eigenen Einkünften Zuschüsse zu den Kosten machte und sodann die Periöken unmittelbar bedeutende Geldsummen dazu beisteuern liess. So wurden die Mittel gewonnen, um den Bürgern die Abgabe zu erleichtern, um Lücken, die in den Erträgen ihrer Privatwirthschaft eintraten, auszugleichen und die schlimmen Folgen zu verhüten, welche das gänzliche Fehlen jeder Aushilfe in Sparta verursachte. Dieser Vorzug reicht vollkommen aus, um zu rechtfertigen, was Aristoteles zum Lobe Kretas sagt, der Zusatz aber »Weiber, Kinder und Männer« verwirrt den ganzen Sinn und verstösst gegen Thatsachen, die unwidersprechlich bezeugt sind. Es reicht nicht aus, bloss das Wort »Weiber« zu streichen, denn was dann übrig bleibt, versteht sich aus dem Namen »Männermahl« von selbst; das Ganze ist das Einschiebsel eines gedankenlosen Abschreibers, der das vorausgegangene »Alle« zergliedern wollte, ohne zu wissen, was er that.

Die nun folgende Stelle unseres Textes macht wiederum einen sehr verdächtigen Eindruck, nicht ihres Inhaltes, sondern ihrer Inhaltlosigkeit wegen. Sie lautet:

»Wie **sinnreich** der Gesetzgeber auf Mässigkeit im Essen Bedacht genommen und um allzugrossen Kindernachwuchs zu verhüten, die Weiber abgesondert und Liebesverkehr unter Männern eingerichtet und ob er das richtig oder nicht richtig angefangen, das werden wir bei einem anderen Anlass zu erörtern haben«[1].

Dass dieser Anlass zu einer höchst interessanten Erörterung nirgends eingetreten ist, würde gegen die Echtheit der Stelle Nichts beweisen, denn solche unerfüllte Versprechungen sind so häufig in der Politik, dass man sie wohl einem mündlichen Vortrage, aber nimmermehr einem zur Veröffentlichung bestimmten Buche verzeiht. Dagegen ist denn doch schwer erfindlich, wie Aristoteles überhaupt wieder einen Anlass gerade zur Betrachtung der kretischen Knabenliebe erwarten

---

1) p. 51. 30: — πρὸς δὲ τὴν ὀλιγοσιτίαν ὡς ὠφέλιμον πολλὰ πεφιλοσόφηκεν ὁ νομοθέτης καὶ πρὸς τὴν διάζευξιν τῶν γυναικῶν, ἵνα μὴ πολυτεκνῶσι, τὴν πρὸς τοὺς ἄρρενας ποιήσας ὁμιλίαν, περὶ ἧς εἰ φαύλως ἢ μὴ φαύλως, ἕτερος ἔσται τοῦ διασκέψασθαι καιρός.

konnte und undenkbar, dass sich irgendwo ein geeigneterer hätte finden sollen, als in dem einzigen Abschnitt, wo von Kreta eingehend die Rede ist. Hätte er etwa vorgehabt, selber in seinem Idealstaat wie Platon eine Art geläuterter Knabenliebe als Hebel der philosophischen Erziehung zu benutzen, so hätte man allenfalls annehmen können, dass er dorthin die Beurtheilung der kretischen verlegt hätte, über die, wie der unechte Theil der »Gesetze« lehrt, schon sehr früh ernste Bedenken erwacht sind. Aber das ist ja keineswegs der Fall. Wohl aber war gerade hier eine besondere Aufforderung gegeben, weil darin ein eigenthümliches Unterscheidungsmerkmal zwischen Sparta und Kreta lag. Aristoteles hat eben erst aufs Bitterste beklagt, dass in Sparta die Männer vor den Weibern und ihrem ungeberdigen Eigenwillen abgedankt hätten, dass selbst der Staat durch Weiberlaunen die grössten Nachtheile erfahren habe[1]. In Kreta bedeuten die Weiber gar Nichts. Die Knabenliebe, die man auch in Sparta kennt, ist hier so vollständig durch Gesetz und Sitte zur Macht geworden, dass das Weib daneben ganz verschwindet. Ja, an derselben Stelle sagt er, Weiberherrschaft findet man bei allen kriegerisch gearteteten Völkern, ausser bei den Kelten (Kretern?) und Anderen, die der Knabenliebe ausschliesslich den Vorzug geben[2]. Alle haben sie einen solchen Hang, entweder zum Frauendienst oder zum Knabendienst. Der letztere war auf Kreta in ganz eigenthümlicher Weise ausgebildet. Die Erörterungen des »Atheners« im unechten Theil der Platonischen Gesetze[3] beweisen, dass es im denkenden Hellas Leute genug gab, die darin eine grelle Unnatur erblickten. Zu den blinden Bewunderern dieser Eigenthümlichkeit gehörte Aristoteles jedenfalls nicht. Wenn er sie überhaupt erwähnte, musste er auch Stellung zu ihr nehmen und das konnte doch wohl in keinem geeigneteren Zusammenhang geschehen, als wo er von den politischen Rückwirkungen socialer Verhältnisse und von Verwandtschaft und Verschiedenheit zwischen Sparta und Kreta handelte. Kurz, die ganze Stelle sieht aus, wie der Zusatz eines späteren Bearbeiters, dem die Schilderung des Knabenraubes bei Ephoros[4] vorschwebte, der in dem Fehlen jeder Erwähnung dieses Punktes bei

1) p. 45. 30: — πολλὰ διῳκεῖτο ὑπὸ τῶν γυναικῶν ἐπὶ τῆς ἀρχῆς αὐτῶν.

2) ib. 23: γυναικοκρατούμενοι καθάπερ τὰ πολλὰ τῶν στρατιωτικῶν καὶ πολεμικῶν γενῶν, ἔξω Κελτῶν ἢ καὶ εἴ τινες ἕτεροι φανερῶς τετιμήκασι τὴν πρὸς τοὺς ἄρρενας συνουσίαν — ἢ γὰρ πρὸς τὴν τῶν ἀρρένων ὁμιλίαν ἢ πρὸς τὴν τῶν γυναικῶν φαίνονται κατακώχιμοι πάντες οἱ τοιοῦτοι.

3) Bd. I, 197.

4) Eph. frgm. 64.

Aristoteles eine auffällige Lücke erkannte und wenigstens Etwas thun wollte, um den Stagiriten gegen den Verdacht der Unkunde zu schützen. Sicher ist, dass die Stelle auch aus äusseren Gründen nicht eben als geschickte Einschiebung gelten kann. Denn ihr vorher geht eine Schilderung der Syssitien und ihr nach folgt der Satz: »dass die Einrichtung der Syssitien bei den Kretern besser ist als bei den Lakonen, liegt auf der Hand«, Worte, die unmittelbar an jene Schilderung anknüpfen und jeden unterbrechenden Satz dieser Art als unberufenen Eindringling ausschliessen. Susemihl hat darum Recht gethan, die besprochene Stelle mit Klammern zu umgeben.

Anders als mit den Syssitien steht es mit den Kosmen, deren Erwählungsweise Aristoteles ganz verkehrt findet. Sie ist noch übler bestellt als die der Ephoren. Die Hauptschattenseite der Letzteren, dass nämlich beliebige, unfähige Elemente hinein kommen können, wiederholt sich hier auch; der Vortheil aber, der diesen Nachtheil in Sparta wieder ausgleicht, fehlt hier ganz. Da nämlich in Sparta Jeder zum Ephorenamte wählbar ist, so hat der Demos als Mittheilhaber an den höchsten Rechten ein Interesse an dem Bestande der Verfassung; hier aber werden die Kosmen nicht aus der Gesammtheit, sondern nur aus bestimmten Geschlechtern gewählt und die Geronten gehen aus der Zahl der ehemaligen Kosmen hervor[1]).

Beim ersten Anblick steht diese Ausführung mit der des Ephoros über die Wahl der Geronten »aus den des Kosmenamtes Gewürdigten und auch sonst erprobten Männern« im Widerspruch und wenn sich auch ein Weg ermitteln lässt, um sachlich beide vereinbar zu finden, so bleibt des Unterschiedes doch genug, um eine Anlehnung des Aristoteles an Ephoros als unmöglich darzuthun. Die Aussage des Ephoros erklärt sich sehr leicht aus der bei den Hellenen allgemein üblichen Verwechselung der Aristokratie der Geburt mit der Aristokratie des Verdienstes. Es versteht sich von selbst, dass die Oligarchie, die in den dorischen Städten Kretas herrschte, für all ihre Glieder das Vorzugsrecht auch der persönlichen Würdigkeit in Anspruch nahm, und dass ein oberflächliches Urtheil sich dadurch berücken liess, während schärfere Beurtheiler, wie Aristoteles, unter denen, die ihre Fa-

1) p. 52. 3: — ὅτι δὲ τὰ περὶ τὰ συσσίτια βέλτιον τέτακται τοῖς Κρησὶν ἢ τοῖς Λάκωσι, φανερόν· τὰ δὲ περὶ τοὺς κόσμους ἔτι χεῖρον τῶν ἐφόρων. ὃ μὲν γὰρ ἔχει κακὸν τὸ τῶν ἐφόρων ἀρχεῖον, ὑπάρχει καὶ τούτοις· γίνονται γὰρ οἱ τυχόντες· ὃ δ' ἐκεῖ συμφέρει πρὸς τὴν πολιτείαν, ἐνταῦθ' οὐκ ἔστιν. ἐκεῖ μὲν γὰρ διὰ τὸ τὴν αἵρεσιν ἐκ πάντων εἶναι, μετέχων ὁ δῆμος τῆς μεγίστης ἀρχῆς βούλεται μένειν τὴν πολιτείαν· ἐνταῦθα δ' οὐκ ἐξ ἁπάντων αἱροῦνται τοὺς κόσμους ἀλλ' ἐκ τινῶν γενῶν καὶ τοὺς γέροντας ἐκ τῶν κεκοσμηκότων.

milie in die Höhe brachte, auch die gewöhnlichen Köpfe »beliebigen« Schlages entdeckten, die eben kein anderes Verdienst auszeichnete, als dass sie sich die Mühe gegeben hatten, geboren zu werden. Immerhin erkennen wir hier ein neues Merkmal der oligarchischen Geschlossenheit des kretischen Dorerthums. Die Wählbarkeit Aller zum Ephorenamt war in Sparta reine Täuschung, aber sie erfüllte ihren Zweck. Auf Kreta hält die Oligarchie solch ein Trugmittel gar nicht für nöthig. Sie ergänzt sich selbst aus einem bestimmten Familienkreis und scheut die Blösse nicht, die das Aufsteigen unfähiger und unwürdiger Glieder ihrem Regimente gibt. Sie fühlt sich mithin fest genug im Sattel, um etwaiger Unzufriedenheit des Demos zu trotzen; dieser aber verhält sich, wie Aristoteles bestätigt, dem gegenüber ganz ruhig, ruhiger als der Herrenstand selbst.

»An den Geronten, fährt Aristoteles fort, liesse sich dasselbe aussetzen, wie an denen in Sparta; denn dass sie ohne Verantwortung und lebenslänglich im Amt sind, ist eine Auszeichnung über ihr Verdienst und dass sie nicht an geschriebene Gesetze gebunden, sondern nach eigenem Gutdünken schalten, ist gefährlich. Dass aber der Demos die Ausschliessung von allen Vorrechten ruhig hinnimmt, ist kein Zeugniss für die Zweckmässigkeit der Einrichtung an sich. Denn den Kosmen fehlt es nur an der Gelegenheit, sich kaufen zu lassen, wie die Ephoren, weil sie auf ihrer Insel fernab wohnen von den Versuchern«[1].

Aristoteles erhebt zur Gewissheit, dass die Oligarchie des kretischen Dorerthums für ihre Herrschaft keine Schranke kannte als ihren eigenen guten Willen. Furcht vor dem Demos lag ihr fern, denn dieser gab keine Ursache dazu. Wenn trotzdem der Zustand des Staates faul war, dann lag die Schuld ausschliesslich an den Herrschern und die Ruhe des Demos bewies Nichts für die Güte des Regiments. Das nun Folgende lehrt, dass der letztere Fall hier vorlag und zwar in einem Umfang, auf den man innerhalb all der lobenden Stimmen nicht gefasst ist. Eine so schrankenlose Herrschaft weniger Behörden bedarf der Gegengewichte. Liegen sie nicht in der Verfassung, so müssen sie irgendwie aus den Verhältnissen sich ergeben. Sparta war durch seine Kriege und die ewig drohende Helotengefahr vor manchem Abweg geschützt. In Kreta fehlt dies Moment, um Störungen im Staatsleben zu

1) p. 52. 12: — περὶ ὧν τοὺς αὐτοὺς ἄν τις εἴπειε λόγους καὶ περὶ τῶν ἐν Λακεδαίμονι γινομένων· τὸ γὰρ ἀνυπεύθυνον καὶ τὸ διὰ βίου μεῖζόν ἐστι γέρας τῆς ἀξίας αὐτοῖς, καὶ τὸ μὴ κατὰ γράμματα ἄρχειν ἀλλ' αὐτογνώμονας ἐπισφαλές. τὸ δ' ἡσυχάζειν μὴ μετέχοντα τὸν δῆμον οὐδὲν σημεῖον τοῦ τετάχθαι καλῶς· οὐδὲ γὰρ λήμματός τι τοῖς κόσμοις ὥσπερ τοῖς ἐφόροις, πόρρω γ' ἀποικοῦσιν ἐν νήσῳ τῶν διαφθερούντων.

erschweren. Brachen sie aus durch Uebergriffe der Behörden, so blieb dem gegenüber kein anderes Heilmittel als ein solches, das schlimmer ist als das Uebel: nämlich die bewaffnete Selbsthilfe.

»Das Heilmittel, sagt Aristoteles, das sie gegen diesen Uebelstand anwenden, ist ganz unstatthaft und staatswidrig, ja tyrannisch. Häufig kommt es vor, dass sich aus Mitgliedern der Behörden oder einfachen Bürgern eine Verschwörung bildet und die Kosmen aus dem Amt treibt; es ist diesen übrigens gestattet, auch vor Ablauf ihrer Amtszeit zurückzutreten. Dafür wäre es denn doch besser, eine gesetzliche Vorschrift zu haben, als Alles der Willkür einzelner Männer zu überlassen; denn eine zuverlässige Richtschnur ist das nicht. Das Allerunheilvollste aber ist, dass die mächtigen Familien von Zeit zu Zeit das Kosmenamt ganz still stellen, wenn sie nämlich keine Lust haben, sich (wegen Uebelthaten) gerichtlich zu verantworten; woraus denn auch hervorgeht, dass dieser Staat nur den Anschein einer Verfassung hat, in Wirklichkeit aber keine Rechtsordnung, sondern eine Willkürherrschaft ist. Der Fall ist ganz gewöhnlich, dass die unzufriedenen Grossen mit ihren Freunden, und einer Partei unter dem Demos sich zur Alleinherrschaft aufschwingen und dann den Staat mit Aufruhr und Bürgerkrieg erfüllen. Ist das nun aber etwas Anderes, als dass der Staat zeitweise aufhört, Staat zu sein und in seine Bestandtheile auseinandergeht?« [1]).

Aus diesen Worten ergibt sich das Grundübel der kretischen Zustände. Es lag in dem friedlosen gewaltthätigen Geiste der Oligarchen, in ihrer Rechtsverachtung und ungezügelten Herrschsucht. Daraus, dass das Kosmenamt eingestellt wurde, wenn die Mächtigen sich weigerten, vor Gericht Rede zu stehen, lässt sich schliessen, dass dasselbe ausser dem Oberbefehl über den Heerbann, auch die höchsten richterlichen Befugnisse vom Königthum geerbt hat, dass diese Behörde als Schiedsgericht angerufen zu werden pflegte, wenn der Demos sich über Unbill der Oligarchen zu beschweren hatte, freilich aber auch, dass die Macht ihres Schiedsspruches gerade so weit reichte als der gute Wille der

1) p. 52. 19: — ἣν δὲ ποιοῦνται τῆς ἁμαρτίας ταύτης ἰατρείαν, ἄτοπος καὶ οὐ πολιτικὴ ἀλλὰ δυναστευτική· πολλάκις γὰρ ἐκβάλλουσι συστάντες τινὲς τοὺς κόσμους ἢ τῶν συναρχόντων αὐτῶν ἢ τῶν ἰδιωτῶν, ἔξεστι δὲ καὶ μεταξὺ τοῖς κόσμοις ἀπειπεῖν τὴν ἀρχήν. ταῦτα δὴ βέλτιον γίνεσθαι κατὰ νόμον ἢ κατ' ἀνθρώπων βούλησιν. οὐ γὰρ ἀσφαλὴς ὁ κανών· πάντων δὲ φαυλότατον τὸ τῆς ἀκοσμίας τῶν δυνατῶν, ἣν καθιστᾶσι πολλάκις ὅταν μὴ δίκας βούλωνται δοῦναι· ᾗ καὶ δῆλον ὡς ἔχει τι πολιτείας ἡ τάξις, ἀλλ' οὐ πολιτεία ἐστὶν ἀλλὰ δυναστεία μᾶλλον. εἰώθασι δὲ διαλαμβάνοντες τὸν δῆμον καὶ τοὺς φίλους μοναρχίαν ποιεῖν καὶ στασιάζειν καὶ μάχεσθαι πρὸς ἀλλήλους· καίτοι διαφέρει τὸ τοιοῦτον ἢ διά τινος χρόνου μηκέτι πόλιν εἶναι τὴν τοιαύτην ἀλλὰ λύεσθαι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν;

Schuldigen. So fiel denn der Ruhm, den Kreta um seiner Syssitieneinrichtung und der nie gestörten Ruhe seiner Unterthanenbevölkerung willen genoss, vollständig dahin, wenn man nach dem öffentlichen Rechte des Herrenstandes, nach dem Geiste seiner Verwaltung und Rechtspflege fragte. Nach Aristoteles war von solch einem Rechte gar nicht die Rede. Das Faustrecht waltete so schrankenlos, dass zeitenweise selbst der Anschein einer staatlichen Ordnung ein Ende hatte.

Das scharfe Urtheil des Aristoteles steht nicht vereinzelt da. Zweihundert Jahre nach ihm lässt sich Polybios ganz ebenso aus. Er spricht von der den Kretern »angeborenen Lust an Frevel, Aufruhr, Umsturz und Bürgermord«[1]) als einer allbekannten Thatsache uud sagt, er wisse kein Volk zu nennen, das im persönlichen Verkehr Treu und Glauben, im öffentlichen Leben Recht und Gesetz gewissenloser mit Füssen trete[2]), als die Kreter. Dass Männer wie Ephoros, Platon, Xenophon und Kallisthenes trotzdem als Lobredner dieses Staates auftreten konnten, begreift er nicht. Der Einwurf liegt nahe: War denn ein Rückschluss von den Zeiten des Polybios auf die Zeit jener Forscher ohne Weiteres gestattet? Aus Aristoteles sehen wir, dass eben dieser verhängnissvolle Zug kretischer Zustände allerdings in jenen Tagen bereits vollständig entwickelt war. Polybios hätte sich gegen diesen Einwurf, der ihm noch in unseren Tagen gemacht worden ist[3]), geschützt, wenn er sich einfach auf das Zeugniss des Aristoteles berief. Warum hat er's nicht gethan? Es scheint wirklich, dass er dies Werk des Aristoteles nicht gekannt hat und diese Unbekanntschaft macht von Neuem wahrscheinlich, dass die Hefte, welche in der peripatetischen Schule von den politischen Vorträgen des Meisters verbreitet waren, nicht vor der Zeit Sullas und Ciceros dem grösseren Publikum zugänglich geworden sind[4]).

Bei diesem Stande der Dinge innerhalb des herrschenden Volkes war nun in der That höchst auffallend, dass die Unterthanen sich nie-

1) Polyb. VI, 46: — Κρηταιεῖς διὰ τὴν ἔμφυτον σφίσι πλεονεξίαν ἐν πλείσταις ἰδίᾳ καὶ κατὰ κοινόν στάσεσι καὶ φόνοις καὶ πολέμοις ἐμφυλίοις ἀναστρεφομένους.

2) ib. 47: καὶ μὴν οὔτε κατ' ἰδίαν ἤθη δολιώτερα Κρηταιέων εὕροι τις ἄν, πλὴν τελείως ὀλίγων, οὔτε κατὰ κοινὸν ἐπιβολὰς ἀδικωτέρας.

3) Nitzsch, Polyb. (Kiel 1842). S. 106: »Er geht so weit, Plato, Xenophon und Andere eines Irrthums anzuklagen, weil die kretischen Verfassungen seiner Zeit nicht der Beschreibung entsprachen, die jene davon gegeben hatten«.

4) Der Rhodier Hieronymos, dem Prinz De Solonis Plutarchei fontib. (Bonn 1867. S. 24) eine Entlehnung aus der Politik nachweist, war Schüler des Aristoteles und schöpfte seine Kenntniss aus erster Hand. Für literarische Verbreitung der Politik in jener Zeit beweist die Stelle also Nichts. S. Bd. I, 65.

mals gegen ihre Herren erhoben. Zwar waren sie wehrlos, denn Waffenführung und Waffenübung, wie überhaupt körperliche Kräftigung war ihnen streng untersagt[1]), aber erlaubt war ja auch den Heloten in Sparta nicht, was sie sich selbst erlaubten, wenn die Gelegenheit günstig schien.

Aristoteles macht überdies aufmerksam auf den Umstand, dass sie bei etwaigen Abfallsplänen unter den Nachbarstädten keine Bundesgenossen gefunden hätten, die, wenn sie auch oft miteinander in Fehde lagen, doch nie vergassen, dass sie ebenso gut Unterthanen zu verlieren hatten, wie ihre Gegner[2]). Und unser Kapitel schliesst er mit den Worten: »Ein so geartetes Staatswesen bietet Allen, die es angreifen wollen und können, erwünschte Blössen. Aber wie schon gesagt, hier wird es durch seine Lage geschützt. Das Meer besorgt ihm die Fremdensperre. Desshalb verhalten sich auch die Periöken Kretas so ruhig, während die Heloten so oft sich erheben; die Kreter haben keine Herrschaft jenseits ihres Inselstrandes. Jüngst freilich hat nichts destoweniger ein auswärtiger Krieg auch zu ihnen den Weg gefunden und die Schwäche ihrer Staatsordnung aller Welt kund gethan«[3]).

Die Abgeschiedenheit der Lage Kretas, die Schwierigkeit, Bundesgenossen zu einer erfolgreichen Erhebung zu finden, mag Manches dazu beigetragen haben, Befreiungsgelüste der Unterthanen nicht aufkommen zu lassen. Der Hauptgrund aber ihres völlig ungestörten Ruhehaltens kann doch nur in der Zufriedenheit mit ihrem Loose gelegen haben und diese scheint denn auch durchaus berechtigt gewesen zu sein. Wenn die Hintersassen wirklich, wie Aristoteles an der ersten der drei oben angeführten Stellen sagt, mit Ausnahme des Verzichtes auf Waffen und Turnen, und der selbstverständlichen Abgabenpflicht, in allem Uebrigen ihren Herren gleich standen, dann hatten sie sich in der That nicht zu beschweren und konnten ihren Herren ruhig das Vorrecht überlassen, sich zur grösseren Ehre

1) p. 1264. 20 — (p. 31. 19): τί μαθόντες ὑπομενοῦσι τὴν ἀρχήν, ἐὰν μή τι σοφίζωνται τοιοῦτον οἷον Κρῆτες; ἐκεῖνοι γὰρ τἆλλα ταὐτὰ (πάντα Aret. Cam.) τοῖς δούλοις ἐφέντες μόνον ἀπειρήκασι τὰ γυμνάσια καὶ τὴν τῶν ὅπλων κτῆσιν.

2) p. 1269. 38 — (p. 44. 30): περὶ δὲ τοὺς Κρῆτας οὐδέν πω τοιοῦτον συμβέβηκεν· αἴτιον δ' ἴσως τὸ τὰς γειτνιώσας πόλεις, καίπερ πολεμούσας ἀλλήλαις, μηδεμίαν εἶναι σύμμαχον τοῖς ἀφισταμένοις διὰ τὸ μὴ συμφέρειν καὶ αὐταῖς κεκτημέναις περιοίκους.

3) p. 53. 1: — ἔστι δ' ἐπικίνδυνος οὕτως ἔχουσα πόλις τῶν βουλομένων ἐπιτίθεσθαι καὶ δυναμένων. ἀλλὰ καθάπερ εἴρηται σώζεται διὰ τὸν τόπον· ξενηλασίας γὰρ τὸ πόρρω πεποίηκεν. διὸ καὶ τὸ τῶν περιοίκων μένει τοῖς Κρησίν, οἱ δ' εἵλωτες ἀφίστανται πολλάκις· οὔτε γὰρ ἐξωτερικῆς ἀρχῆς κοινωνοῦσιν οἱ Κρῆτες, νεωστί τε πόλεμος ξενικὸς διαβέβηκεν εἰς τὴν νῆσον, ὃς πεποίηκε φανερὰν τὴν ἀσθένειαν τῶν ἐκεῖ νόμων.

des Staates gegenseitig die Hälse abzuschneiden. Die Freiheit der Person und der Arbeit, des Handels und Wandels war um den Preis bestimmt geregelter Abgaben an den Herrenstand nicht zu theuer erkauft und je mehr dieser, trotz Syssitien und Knabenliebe, sich selber das Leben sauer machte, desto weniger Grund lag vor, ihn um die äusserlichen Vorzüge seiner Stellung zu beneiden. Die Hintersassen der Kreter waren zinszahlende Bauern und Gewerbtreibende auf dreierlei Stufen der Berechtigung und Verpflichtung, aber Sklaven waren sie nicht und damit ist Alles gesagt.

In dem auswärtigen Krieg, der die Fäulniss der kretischen Zustände offenbart habe, hat schon Fülleborn den Ueberfall vermuthet, durch den der Bruder des Königs Agis, Agesilaos, nach der Schlacht von Issos (333) mit ebenso wenig Mühe sich die ganze Insel unterwarf, wie einst Phaläkos die Stadt Lyktos, das Lakedämon der Kreter, genommen und entvölkert hatte (344). Der meisten Städte der Insel hat sich Agesilaos bemächtigt und diese blieben fortan ein hülfloser Spielball spartanischer und makedonischer Söldner[1]. Auf diesen Kriegszug und seine Folgen passt unsere Stelle vortrefflich und bis eine bessere Erklärung gefunden werden sollte, würde hier ein werthvoller Anhaltspunkt für die Vortragszeit der Politik zu erblicken sein. Dies zweite Buch wäre hiernach im Jahre 333 entstanden, d. h. im zweiten oder dritten Jahre nach Aristoteles' Rückkehr aus Makedonien, mit der sein letzter dreizehnjähriger Aufenthalt in Athen beginnt.

Das hellenische Alterthum kannte ein Wort, das »Synkretismos« hiess. Plutarch erklärt uns in seiner Schrift von der »Bruderliebe«, diese Bezeichnung stamme von einer kretischen Tugend: Kriege und Bürgerfehden gab es genug auf der Insel, aber so wie ein auswärtiger Feind angriff, so söhnten sie sich aus und hielten zusammen und das nannten sie selber »Synkretismos«[2]. Leider weiss die Geschichte nur, dass das Uebel vorhanden war, dem durch dies Heilmittel abgeholfen werden sollte, aber von der Anwendung dieses letzteren kennt sie kein Beispiel. Im fünften Jahrhundert hält sich Kreta von allen Kriegen

1) Arrian II. 13. 6. Diod. XVII. 48. Curtius IV. 1. 40: Cretenses has aut illas partes secuti nunc Spartanorum nunc Macedonum praesidis occupabantur. Schäfer, Demosth. III, 164.

2) Plut. de fratrum amore (Moralia ed Dübner I. p. 594), c. 19: — φεύγειν τοὺς ἐχθροὺς καὶ μὴ προσδέχεσθαι, μιμούμενον αὐτὸ γοῦν τοῦτο τὸ Κρητικῶν, οἳ πολλάκις στασιάζοντες ἀλλήλοις καὶ πολεμοῦντες, ἔξωθεν ἐπιόντων πολεμίων, διελύοντο καὶ συνίσταντο· καὶ τοῦτο ἦν ὁ καλούμενος ὑπ' αὐτῶν συγκρητισμός.

fern. Im vierten wird es mit Gewalt hineingezogen und da gibt es wohl einen Synkretismos der Unterwerfung, aber keinen Synkretismos der Gegenwehr. In der Folgezeit bessert sich das nicht und Polybios erzählt uns in ergreifender Weise, wie die uralte Stadt Lyktos, die »Mutter der anerkannt besten Männer von Kreta« von den Knosiern mit Hilfe der Aetoler überfallen, in Asche gelegt und für immer vom Erdboden vertilgt worden ist[1]).

Vergleicht man den letzten Theil des vorliegenden Abschnittes in unserem Texte mit seinem Anfang, so hat man den Eindruck: schon zu Aristoteles' Zeit wäre die Warnung am Platz gewesen, die Polybios erst in einer viel späteren aussprechen sollte. Das ewige Gerede von den »Schwesterverfassungen«, den »Bruderstaaten« Sparta und Kreta hat in der That der unbefangenen Würdigung der wirklichen Verhältnisse grossen Abbruch gethan. Bei Aristoteles selbst lässt sich das nachweisen. So lange er nach den Aehnlichkeiten sucht, ist seine Ernte erstaunlich dürftig, sie bessert sich, sobald er die Verschiedenheiten aufweist und in seinem eigentlichen Elemente befindet er sich, sowie er weder nach dieser noch nach jener mehr fragt, sondern einfach schildert, wie es auf Kreta aussieht. Bei der Bildung unseres Urtheils über die kretischen Dinge lassen wir, wie sich von selbst versteht, Minos und die »Schwesterverfassung« ganz bei Seite und halten uns allein an die Zustände der geschichtlichen Zeit und die Rückschlüsse, die sie auf die frühere gestatten. Da findet sich denn sogleich, dass die Frage, ob Sparta von Kreta oder Kreta von Sparta das Meiste gelernt habe, ganz müssig ist. Das Einzige, worin beide Staatswesen völlig übereinstimmen, die Einheit von Volk und Heer, von Staats- und Lagerleben sammt Zubehör von Syssitien und kriegerischer Jugenderziehung kann keiner der beiden Stammeszweige vom anderen gelernt oder entlehnt haben; sie hat jeder in die neue Heimath mitgebracht und dort behauptet, weil er sie behaupten musste, um nicht der Unterthan seiner Unterthanen zu werden. Alles Uebrige hat sich den verschiedenen Verhältnissen gemäss verschieden gestaltet, Einiges besser in Kreta wie Periöken und Syssitien, Anderes besser in Sparta wie das Königthum und der Bürgerfrieden, erhebliche Unterschiede bildeten sich im Staatsleben, auch dort, wo die Aehnlichkeit ganz augenfällig erschien, wie bei den Geronten, Ephoren und Kosmen.

1) Polyb. IV. 54: Λύκτος δ' ἡ Λακεδαιμονίων μὲν ἄποικος οὖσα καὶ συγγενὴς Ἀθηναίων, ἀρχαιοτάτη δὲ τῶν κατὰ Κρήτην πόλεων ἄνδρας δ' ὁμολογουμένως ἀρίστους ἀεὶ τρέφουσα Κρηταιέων, οὕτως ἄρδην καὶ παραλόγως ἀνηρπάσθη.

Unbedingt gleich war und blieb nur das Lebensideal des bewaffneten Dorerthums, dem der kretische Dichter Hybrias in einem übermüthigen Skolion, einen auch für Sparta vollauf zutreffenden Ausdruck verliehen hat:

»Unermesslich reich bin ich mit Speer und Schwert und Schild, des Leibes Brustwehr. Damit pflüge ich, damit keltere ich den süssen Wein, dadurch heisse ich Herr der Mnoia. Die's nicht wagen dürfen, Speer und Schwert und Schild zu tragen, die beugen vor mir die Knie und nennen mich »Herr und grosser König«[1]).

Trotz der gelegentlichen Anklänge unseres Textes an einzelne Bruchstücke des Ephoros halten wir hier wie in dem Abschnitt über Sparta und Lykurg daran fest, dass Aristoteles von Ephoros Nichts entlehnt habe, dass er in seiner Forschung wie in seiner Urtheilsweise von diesem vollkommen unabhängig ist. Von seinen Schülern gilt allerdings nicht dasselbe, aber das ist auch nicht der einzige Punkt, durch den diese sich von dem Meister unterscheiden. Das Eine wie das Andere hoffen wir durch eine Betrachtung der kretischen Bruchstücke des Ephoros und dann des Heraklides zu erhärten.

---

§. 2.

Ephoros über Kreta.

Wir kennen das herbe Urtheil des Polybios[2]) über die Art, wie Ephoros kretische und spartanische Dinge zusammenwarf, dergestalt, dass man oft kaum sehen könne, von welchem der beiden Staaten er spreche. Aus den Bruchstücken, die uns Strabon aufbewahrt, lässt

1) Athenaeos XV. p. 696:

Ἔστιν ἐμοὶ πλοῦτος μέγας, δόρυ καὶ ξίφος,
καὶ καλὸν λαισήϊον πρόβλημα χρωτός.
τούτῳ γὰρ ἀρῶ, τούτῳ πατέω
τὸν ἁδὺν οἶνον ἀπ' ἀμπέλων·
τούτῳ δεσπότας μνοίας κέκλημαι.

Τοὶ δὲ μὴ τολμῶντες ἔχειν δόρυ καὶ ξίφος
καὶ καλὸν λαισήϊον πρόβλημα χρωτός,
πάντες γονυπεπτηότες
ἐμὲ κυνέοντι, δεσπόταν
καὶ μέγαν βασιλέα φωνέοντες.

2) VI, 46 extr. S. oben S. 359.

sich darthun, dass Polybios ganz Recht hat und schon hier liegt ein bedeutender Unterschied zwischen Ephoros und Aristoteles. Der letztere vergleicht, aber er unterscheidet auch und schliesslich schildert er ohne Rücksicht darauf, ob die Lehre von den Schwesterverfassungen ihre Rechnung dabei findet oder nicht.

Es ergibt sich ferner, dass Ephoros als wortreicher Lobredner der Sitten und Erziehungsweise der Kreter auftritt, während Aristoteles von diesen gar nicht spricht und dass er von den politischen Eigenheiten des Staates nur ganz flüchtig handelt, während Aristoteles gerade diese zum Gegenstand seiner Darstellung und Prüfung macht.

Schliesslich spricht Ephoros durchweg im Tone des Romantikers Aristoteles aber in dem des Kritikers. Doch hören wir ihn selbst.

»Der Gesetzgeber Kretas hat augenscheinlich als höchstes Ziel staatlichen Lebens die Freiheit hingestellt; denn nur wer dies Gut besitzt, wird des Besitzes aller übrigen Güter froh und wer es entbehrt, sieht alle Güter in den Händen seiner Herren, nicht in den eigenen. Wo man Freiheit besitzt, muss man sorgen, sie zu behalten. Eintracht muss treten an Stelle der Zwietracht, die aus Ueberhebung und Ueppigkeit entsteht; denn wo Alle dasselbe schlichte und nüchterne Leben führen, kommt in der Gemeinschaft der Gleichen nicht Neid, noch Hass, noch Uebermuth empor: desshalb liess er die Knaben in den »Agelen«, die Erwachsenen in den Syssitien zusammenkommen, die sie »Männerbünde« nannten, damit Reich und Arm von demselben Staat genährt, gleichen Looses sich erfreuten. Damit nicht Feigheit, sondern männlicher Sinn in ihnen wurzele, liess er sie von Kindheit an unter Waffen und Anstrengungen erziehen, sie lehren, nicht zu achten Kälte und Hitze, rauhe und steile Wege und Schläge in der Ringschule, wie im geordneten Kampf[1].

---

1) Strabo p. 735 (frgm. 64. Müller I, 249): Τῆς δὲ πολιτείας, ἧς Ἔφορος ἀνέγραψε, τὰ κυριώτατα ἐπιδραμεῖν ἀποχρώντως ἂν ἔχοι. Δοκεῖ δέ φησιν ὁ νομοθέτης μέγιστον ὑποθέσθαι ταῖς πόλεσιν ἀγαθὸν τὴν ἐλευθερίαν · μόνην γὰρ ταύτην ἴδια ποιεῖν τῶν κτησαμένων τἀγαθά · τὰ δ' ἐν δουλείᾳ τῶν ἀρχόντων, ἀλλ' οὐχὶ τῶν ἀρχομένων εἶναι · τοῖς δ' ἔχουσι ταύτην φυλακῆς δεῖν · τὴν μὲν οὖν ὁμόνοιαν διχοστασίας αἱρουμένης ἀπαντᾶν, ἣ γίνεται διὰ πλεονεξίαν καὶ τρυφήν · σωφρόνως γὰρ καὶ λιτῶς ζῶσιν ἅπασιν, οὔτε φθόνον, οὔθ' ὕβριν, οὔτε μῖσος ἀπαντᾶν πρὸς τοὺς ὁμοίους · διόπερ τοὺς μὲν παῖδας εἰς τὰς ὀνομαζομένας Ἀγέλας κελεῦσαι φοιτᾶν, τοὺς δὲ τελείους ἐν τοῖς συσσιτίοις, ἃ καλοῦσιν Ἀνδρεῖα, ὅπως τῶν ἴσων μετάσχοιεν τοῖς εὐπόροις οἱ πενέστεροι, δημοσίᾳ τρεφόμενοι · πρὸς δὲ τὸ μὴ δειλίαν ἀλλ' ἀνδρίαν κρατεῖν, ἐκ παίδων ὅπλοις καὶ πόνοις συντρέφειν · ὥστε καταφρονεῖν καύματος καὶ ψύχους, καὶ τραχείας ὁδοῦ καὶ ἀνάντους, καὶ πληγῶν τῶν ἐν γυμνασίοις καὶ μάχαις ταῖς κατὰ σύνταγμα.

Aristoteles war auf den kretischen Staat zu sprechen gekommen, weil er ihn unter den bestbeleumundeten Verfassungen vorfand und zeigen musste, dass auch dieser von seinem Ideal weit entfernt sei. Sein Endurtheil war denn auch ein sehr ungünstiges, trotzdem er Einzelnem seinen Beifall nicht vorenthält. Ephoros dagegen ist ein aufrichtiger Bewunderer des Gesetzgebers, aus dessen Händen er sich den kretischen Staat hervorgegangen denkt; die grösste Leistung dieses schöpferischen Kopfes erkennt er in den Sitten, der Erziehungsweise, die er diesem Volke gegeben habe, und diese schildert er, weniger, um Unkundigen zu zeigen, wie sie beschaffen sind, als um unterrichteten Lesern, die an Bekanntes nur erinnert zu werden brauchen, die geistige Einheit in dem ganzen System nachzuweisen. Denn nicht als die Frucht des Zusammenwirkens von dorischem Geist und kretischen Verhältnissen, sondern als die freie Schöpfung eines von göttlicher Weisheit erfüllten Gesetzgebers, Namens Minos, erscheint ihm dieser Wunderstaat, der »den besten Hellenen ein Vorbild« war[1]. Aristoteles wie Ephoros würden der Nachwelt am Besten gedient haben, wenn sie zunächst ein erschöpfend getreues Bild des wirklichen Zustandes gegeben und dann erst den Maassstab ihres Urtheils angelegt hätten. Jedenfalls hat der Standpunkt des Aristoteles bei Beurtheilung Kretas mit dem des Ephoros gerade so viel Verwandtschaft, als bei Beurtheilung Lykurgs mit dem des Xenophon. Von irgend welchem Einklang der Gesinnung kann schlechterdings nicht die Rede sein.

Nachdem Ephoros des kretischen Waffentanzes erwähnt, den Kures erfunden, Pyrrhichos vervollkommnet haben soll und der musikalischen Verdienste des Thales (Thaletas) gedacht, kommen die beiden Stellen[2], die wir schon besprochen haben, die eine bezeichnet aus Anlass der bekannten Streitfrage, die Kreter als die Erfinder, die Spartaner als die Vervollkommner der kriegerischen Lebensordnung; die andere warnt vor allzu schnellen Rückschlüssen aus den gegenwärtigen so sehr veränderten Zuständen der Insel auf die ehemaligen. Die ganze Erörterung ist dadurch veranlasst, dass die Annahme einer Uebertragung kretischer Einrichtungen nach Sparta in der That auffällig erscheinen musste, da nach allgemeiner Ueberlieferung die Insel Kreta ihre dorischen Herren einer Auswanderung aus Sparta verdankte

1) Strabo X. p. 370: ὑπὲρ δὲ τῆς Κρήτης ὁμολογεῖται, διότι κατὰ τοὺς παλαιοὺς χρόνους ἐτύγχανεν εὐνομουμένη, καὶ ζηλωτὰς ἑαυτῆς τοὺς ἀρίστους τῶν Ἑλλήνων ἀπέφηνεν · ἐν δὲ τοῖς πρώτοις Λακεδαιμονίους, καθάπερ Πλάτων τε ἐν τοῖς Νόμοις δηλοῖ καὶ Ἔφορος ἐν τῇ Εὐρώπῃ τὴν πολιτείαν ἀναγέγραφεν.

2) S. oben S. 378. 380.

und sonst wohl die Colonie vom Mutterland, nicht aber dieses von jener Gesetze und Einrichtungen zu empfangen pflegte. Ephoros macht nun unter Anderem darauf aufmerksam, dass Lykurg fünf Menschenalter jünger sei als der König Althaimenes, der die Colonie ausgesandt habe, dass noch zu seiner Zeit Tanzweise, Rhythmen und Päane und viele andere Bräuche in Sparta »kretisch« genannt würden, dass die Namen »Geronten« und »Ritter« bei beiden gemeinschaftlich, der kretische Name »Männermahle« ursprünglich auch in Sparta üblich gewesen und die Befugniss der Ephoren und Kosmen vollkommen übereinstimmend sei. Und darauf erzählt er, wie nach Ueberlieferung der Kreter Lykurg dazu gekommen sei, nach Kreta zu gehen und dort seine Studien als Gesetzgeber zu machen. Auch sein Ergebniss führt wie bei Aristoteles zu dem Satze, dass was die Dorer auf Kreta später den Dorern in Lakonien mitgetheilt haben, sie ihrerseits von den nichtdorischen Kretern angenommen haben müssen. Die ganze Auseinandersetzung aber krankt, wie wir oben sahen, daran, dass sie die eigentliche Wurzel der wesentlichen Uebereinstimmung, nämlich die Existenzbedingungen des dorischen Heerstaates, ganz übersieht und ebenso den Grund der nothwendigen Verschiedenheiten, die abweichende politische Entwickelung, insbesondere die Königlosigkeit und den Unterschied zwischen Ephoren und Kosmen, gänzlich unbeachtet lässt[1].

Der politische Ertrag der weitschweifigen Erörterung ist überaus dürftig. Für Würdigung staatlicher Verhältnisse hat Ephoros offenbar sehr wenig Sinn. Die Weisheit, die er hier zum Besten gibt, erinnert lebhaft an den traurigen Klatsch über die Ursachen des peloponnesischen Krieges, den ihm Diodor nacherzählt[2]. Der Gedanke, dass ein Aristoteles bei solchem Rhetor sich Thatsachen und Urtheile geholt habe, erscheint immer ungeheuerlicher, je näher man ihn prüft. Vollends unmöglich ist, dass er ihn für Sparta als Quelle benutzt habe. Denn aus der oft benutzten Stelle des Polybios ergibt sich, dass Ephoros diesem Staat eine besondere Darstellung gar nicht gewidmet, dass er ihn nur im Zusammenhang mit dem kretischen flüchtig berührt und dabei mit diesem in einer Weise zusammengeworfen hat, die bei Polybios wahrhafte Entrüstung erregt.

Brauchbar dagegen ist, was Ephoros auf nichtpolitischem Gebiete beobachtet und mittheilt. Wir meinen die Schilderung kretischer Sitten, die nach der Abschweifung über Lykurg beginnt. Sie geht

1) S. oben S. 378.

2) XII. 38—41. Athen und Hellas II. 166 ff.

uns hier an, weil sie auf einen der Schüler des Aristoteles erheblichen Eindruck gemacht zu haben scheint. Sie lautet:

»Die Jünglinge, die in demselben Jahrgang die Knabenheerde verlassen, werden alsbald sammt und sonders zum Freien veranlasst; die Bräute aber folgen ihnen nicht sofort, sondern erst dann, wenn sie gelernt haben, einem Hausstand vorzustehen. Als Mitgift erhalten sie, wenn Brüder da sind, die Hälfte des brüderlichen Erbtheils. Die Knaben lernen Lesen und Schreiben und werden in vorgeschriebenen Gesängen und gewissen Fertigkeiten der Musik unterwiesen. Die noch Jüngeren nehmen die Väter mit zu den Männermahlen. Dort sitzen sie miteinander auf der Erde, tragen Winters und Sommers denselben groben Kittel und leisten für sich und die Männer allerlei Dienstverrichtungen. Kampfspiele finden Statt zwischen den Mitgliedern unter sich. Jedem Männerbund steht ein Jugendmeister vor. Die Grösseren werden in die Agelen geführt; an der Spitze der Agelen stehen die tüchtigsten und kräftigsten Knaben, deren Jeder so viel um sich sammelt, als er vermag. Den Oberbefehl über die Agelen hat meistens der Vater dessen, der sie gesammelt hat, er hat das Recht, sie zur Jagd und zum Rennen zu führen und den Ungehorsam zu züchtigen. Ihren Unterhalt bestreitet der Staat. An bestimmten Tagen rückt Agele gegen Agele unter Flötenspiel und Lyraklang zum Kampfspiel aus, das gerade so verläuft, wie sie im Krieg zu fechten gewohnt sind; die Schläge führen sie aus, theils mit der Hand, theils mit Eisenwaffen«[1]).

Der erste Abschnitt unserer Stelle bestätigt, was wir bereits zu Aristoteles bemerkt haben. Die Vorbereitung der jungen Frauen auf

---

1) l. c. (Müller I, 251): Τῶν Κρητικῶν τὰ κυριώτατα τῶν καθ᾽ ἕκαστα δὲ τοιαῦτα εἴρηκε. Γαμεῖν μὲν ἅμα πάντες ἀναγκάζονται παρ᾽ αὐτοῖς, οἱ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ἐκ τῆς τῶν παίδων ἀγέλης ἐκκριθέντες· οὐκ εὐθὺς δ᾽ ἄγονται παρ᾽ ἑαυτοὺς τὰς γαμηθείσας παῖδας, ἀλλ᾽ ἐπὰν ἤδη ἱκαναὶ ὦσι διοικεῖν τὰ περὶ τοὺς οἴκους· φερνὴ δ᾽ ἐστίν, ἂν ἀδελφοὶ ὦσι, τὸ ἥμισυ τῆς τοῦ ἀδελφοῦ μερίδος. Παῖδας δὲ γράμματά τε μανθάνειν, καὶ τὰς ἐκ τῶν νόμων ᾠδάς, καί τινα εἴδη τῆς μουσικῆς· τοὺς μὲν οὖν ἔτι νεωτέρους εἰς τὰ συσσίτια ἄγουσι τὰ ἀνδρεῖα· χαμαὶ δὲ καθήμενοι διαιτῶνται μετ᾽ ἀλλήλων ἐν φαύλοις τριβωνίοις, φοροῦντες καὶ χειμῶνος καὶ θέρους τὰ αὐτά· διακονοῦσί τε καὶ ἑαυτοῖς καὶ τοῖς ἀνδράσι, συμβάλλουσι δ᾽ εἰς μάχην καὶ οἱ ἐκ τοῦ αὐτοῦ συσσιτίου πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς ἕτερα συσσίτια· καθ᾽ ἕκαστον δὲ ἀνδρεῖον ἐφέστηκε παιδονόμος· οἱ δὲ μείζους εἰς τὰς Ἀγέλας ἄγονται· τὰς δ᾽ Ἀγέλας συνάγουσιν οἱ ἐπιφανέστατοι τῶν παίδων καὶ δυνατώτατοι, ἕκαστος, ὅσους πλείστους οἷός τέ ἐστιν, ἀθροίζων· ἑκάστης δὲ τῆς Ἀγέλης ἄρχων ἐστὶν ὡς τὸ πολὺ ὁ πατὴρ τοῦ συναγαγόντος, κύριος ὢν ἐξάγειν ἐπὶ θήραν καὶ δρόμους, τὸν δ᾽ ἀπειθοῦντα κολάζειν. Τρέφονται δὲ δημοσίᾳ. Τακταῖς δέ τισιν ἡμέραις Ἀγέλη πρὸς Ἀγέλην συμβάλλει μετὰ αὐλοῦ καὶ λύρας εἰς μάχην ἐν ῥυθμῷ· ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς πολεμικοῖς εἰώθασιν· ἐκφέρουσι δὲ τὰς πληγάς, τὰς μὲν διὰ χειρός, τὰς δὲ καὶ δι᾽ ὅπλων σιδηρῶν.

ihren häuslichen Beruf setzt den Bestand gesonderter Haushaltungen voraus, die unter den Frauen stehen, während die Männer den grössten Theil des Tages unter Männern verbringen und insbesondere die Hauptmahlzeit am Staatstisch einnehmen. Andererseits zeigt die Stelle im Anfang des ganzen Bruchstückes, die von der Ausgleichung von Reich und Arm durch die gemeinsamen Männermahle handelt, dass, von diesem Gegengewicht abgesehen, hier dieselbe Ungleichheit des Besitzes herrschte, die unter Menschen nun einmal überall besteht. Von irgend einer Andeutung, dass in Sparta dagegen Gleichheit bestanden habe, findet sich keine Spur.

Der Vorwurf des Polybios, dass Ephoros für kretische Dinge Bezeichnungen gebrauche, die Sparta eigen seien und umgekehrt[1], ist offenbar auf die Stelle gemünzt, die von Syssitien auf Kreta spricht, während gerade hier diese Bezeichnung ganz unbekannt war. Andererseits ist belehrend für den früher[2] entwickelten Sinn dieses Wortes, dass es auch hier militärische Verbände, Waffenbrüderschaften bezeichnet, deren eigentliche Arbeit in Kampf und Kampfesspiel, deren Erholung nur im gemeinsamen Mahl besteht.

Als eine »Eigenthümlichkeit« nun, die Kreta von allen übrigen Völkern unterscheidet, schildert Ephoros den Knabenraub, wie folgt.

Die Gewinnung des Lieblings geschieht nicht durch Ueberredung, sondern durch Raub. Der Liebhaber kündigt den Freunden dessen, auf den er sein Auge geworfen hat, drei oder mehr Tage vorher an, dass er Jagd auf ihn machen werde. Eine Ehrenpflicht dieser ist, den Knaben nicht zu verbergen oder ihn von dem Betreten des bestimmten Weges abzuhalten, thäten sie es doch, so läge darin das höchst beschimpfende Geständniss, dass der Knabe nicht werth sei, einen solchen Liebhaber zu erlangen. Am bestimmten Tage treten sie zusammen und ist der Räuber des Knaben mit diesem an Ansehen und sonstigen Vorzügen gleichen oder höheren Ranges, so setzen sie bei der Verfolgung des Entführers ihm nur geringen Widerstand entgegen, um äusserlich dem Brauch zu genügen; gern lassen sie ihn mit seiner Beute ziehen, wenn er aber unwürdig ist, dann entreissen sie ihm den Knaben. Das Ende der Verfolgung tritt ein, wenn der Knabe im Andreion des Entführers angekommen ist. Für liebreizend gilt bei ihnen nicht Schönheit, sondern tapferer Sinn und sittsames Wesen. Der glückliche Lieb-

1) S. oben S. 359.
2) S. oben S. 325—326.

haber beschenkt seinen Knaben und führt ihn an eine beliebige Stelle des Landes. Die Augenzeugen des Raubes begleiten das Paar; zwei Monate werden dann mit Gelagen und Jagdvergnügen hingebracht — länger darf Einer den Knaben nicht bei sich behalten — dann kehren sie nach der Stadt zurück. Der Knabe wird entlassen, nachdem er ein Kriegskleid, einen Ochsen und ein Trinkgefäss zum Geschenk erhalten hat. Zu diesen gesetzlichen Gaben kommen noch mehrere andere von oft grossem Werthe hinzu, so dass von der Fülle auch für die Freunde genug übrig bleibt. Den Stier opfert der Knabe dem Zeus und an dem Schmaus nimmt die ganze Gesellschaft, die mitgekommen ist, Theil. Dann erzählt er, wie es ihm bei seinem Liebhaber gefallen hat, ob ihm wohl bei ihm war oder nicht, denn das Gesetz erlaubt ihm, wenn ihm bei dem Raube Gewalt widerfahren ist, Bestrafung zu verlangen und sich von dem Liebhaber zu trennen. Keinen Liebhaber zu besitzen, gilt für einen schmucken Knaben aus gutem Hause für ehrenrührig, weil man das auf Rechnung seines Charakters schreiben würde. Die Parastathentes — so heissen die einmal geraubten Knaben — geniessen hohe Auszeichnung. Bei allen Versammlungen haben sie den Ehrenplatz. Das Ehrenkleid, das ihnen der Liebhaber geschenkt und das sie von den Anderen unterscheidet, dürfen sie allzeit tragen und nicht bloss zu jener Zeit, auch nachdem sie erwachsen sind, bleibt ihnen eine auszeichnende Tracht, an welcher Jeder als κλεινός erkannt wird, denn so heisst der Liebling, der Liebhaber aber φιλήτωρ«[1]).

1) frgm. 64 (Müller I, 251): ἴδιον δ' αὐτοῖς τὸ περὶ τοὺς ἔρωτας νόμιμον · οὐ γὰρ πειθοῖ κατεργάζονται τοὺς ἐρωμένους, ἀλλ' ἁρπαγῇ · προλέγει μὲν τοῖς φίλοις πρὸ τριῶν ἡμερῶν ἢ πλειόνων ὁ ἐραστής, ὅτι μέλλει τὴν ἁρπαγὴν ποιεῖσθαι, τοῖς δ' ἀποκρύπτειν μὲν τὸν παῖδα, ἢ μὴ ἐᾷν πορεύεσθαι τὴν τεταγμένην ὁδόν, τῶν αἰσχίστων ἐστίν, ὡς ἐξομολογουμένοις, ὅτι ἀνάξιος ὁ παῖς εἴη τοιούτου ἐραστοῦ τυγχάνειν. Συνιόντες δ' ἂν μὲν τῶν ἴσων, ἢ τῶν ὑπερεχόντων τις ᾖ τοῦ παιδὸς τῇ τιμῇ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁ ἁρπάζων, ἐπιδιώκοντες ἀντιλήψαντο μόνον μετρίως, τὸ νόμιμον ἐκπληροῦντες · τἄλλα δ' ἐπιτρέπουσιν ἄγειν χαίροντες · ἂν δ' ἀνάξιος, ἀφαιροῦνται · πέρας δὲ τῆς ἐπιδιώξεώς ἐστιν, ἕως ἂν ἀχθῇ ὁ παῖς εἰς τὸ τοῦ ἁρπάσαντος ἀνδρεῖον. Ἐράσμιον δὲ νομίζουσιν, οὐ τὸν κάλλει διαφέροντα, ἀλλὰ τὸν ἀνδρείᾳ καὶ κοσμιότητι · καὶ δωρησάμενος ἀπάγει τὸν παῖδα τῆς χώρας εἰς ὃν βούλεται τόπον · ἐπακολουθοῦσι δὲ τῇ ἁρπαγῇ οἱ παραγενόμενοι ἑστιαθέντες δὲ καὶ συνθηρεύσαντες δίμηνον (οὐ γὰρ ἔξεστι πλείω χρόνον κατέχειν τὸν παῖδα) εἰς τὴν πόλιν καταβαίνουσιν. Ἀφίεται δ' ὁ παῖς δῶρα λαβὼν στολὴν πολεμικὴν καὶ βοῦν καὶ ποτήριον · ταῦτα μὲν τὰ κατὰ τὸν νόμον δῶρα καὶ ἄλλα πλείω καὶ πολυτελῆ · ὥστε συνερανίζειν τοὺς φίλους διὰ τὸ πλῆθος τῶν ἀναλωμάτων. Τὸν μὲν οὖν βοῦν θύει τῷ Διὶ καὶ ἑστιᾷ τοὺς συγκαταβαίνοντας · εἶτ' ἀποφαίνεται περὶ τῆς πρὸς τὸν ἐραστὴν ὁμιλίας, εἴτ' ἀσμενίζων τετύχηκεν, εἴτε μή · τοῦ νόμου τοῦτο ἐπιτρέψαντος ἄν, εἴ τις αὐτῷ βία προσενήνεκται κατὰ [μετὰ Tz] τὴν ἁρπαγήν, ἐνταῦθα παρατιμωρεῖν [πάρα τιμωρεῖν Cas.] ἑαυτῷ καὶ ἀπαλλάττεσθαι · τοῖς δὲ καλοῖς τὴν ἰδέαν καὶ προγόνων ἐπιφανῶν ἐραστῶν μὴ τυχεῖν [αἰσχρὸν νομίζεται Cas.] ὡς διὰ τὸν τρόπον τοῦτο παθοῦσιν. Ἔχουσι δὲ τιμὰς οἱ παρασταθέντες · οὕτω γὰρ καλοῦσι τοὺς ἁρπαγέντας ·

Hiernach folgen die wenigen Zeilen über Geronten und Kosmen, die wir schon kennen gelernt haben.

Von der Breite, mit welcher in dem ganzen Bruchstück die socialen Verhältnisse Kretas und ihr Einfluss auf Lykurg erörtert wird, sticht seltsam ab die ausserordentliche Dürftigkeit, mit der nur ganz gelegentlich die Staatsverfassung flüchtig gestreift und das gänzliche Stillschweigen, das über die offenkundigen Uebelstände des Staatslebens, wie wir sie aus Aristoteles kennen, beobachtet wird. Es ist, als ob Ephoros selber gefühlt hätte, dass auf diesem Feld für einen Bewunderer Kretas Lorbern nicht zu ernten gewesen wären. Gewiss ist, dass seine Betrachtung und Darstellung von einem ganz anderen Gesichtspunkte ausgeht, auf ganz andere Dinge gerichtet ist und einen ganz anderen Zweck verfolgt, als die des Aristoteles, dass zwischen beiden keine andere als die rein zufällige Berührung gefunden werden kann, die daraus entsteht, dass einzelne allbekannte Dinge bei Beiden erwähnt sind. Einen wirklichen Einfluss dagegen hat Ephoros auf den Schüler des Aristoteles, den Heraklides, ausgeübt.

---

§. 3.

Heraklides über Kreta.

Unter den sieben Bruchstücken über Kreta, die uns von ihm erhalten sind, stimmt zunächst das fünfte, das vom Knabenraub handelt, in allen wesentlichen Punkten mit Ephoros überein, nur dass Heraklides die Geltung des Brauches offenbar erheblich kühler ansieht als dieser. Während Ephoros sagt, die Knabenliebe sei nicht bloss durch das Gesetz geheiligt, sondern auch durch die Sitte geradezu geboten und es gelte für ehrenrührig, keinen Theil an ihr zu haben, sagt Heraklides nur, der Liebesverkehr von Männern mit Knaben sei eine Erfindung der Kreter und gelte bei ihnen »nicht für unanständig« [1]. Daraus geht hervor, dass Heraklides selber von der Herrlichkeit dieses

ἔν τε γὰρ τοῖς δρόμοις καὶ τοῖς θρόνοις ἔχουσι τὰς ἐντιμοτάτας χώρας· τῇ τε στολῇ κοσμεῖσθαι διαφερόντως ἐφίεται τῶν ἄλλων τῇ δοθείσῃ παρὰ τῶν ἐραστῶν· καὶ οὐ τότε μόνον, ἀλλὰ καὶ τέλειοι γενόμενοι διάσημον ἐσθῆτα φέρουσιν, ἀφ' ἧς γνωσθήσεται ἕκαστος κλεινὸς γενόμενος· τὸν μὲν γὰρ ἐρώμενον καλοῦσι κλεινόν, τὸν δ' ἐραστὴν φιλήτορα· ταῦτα μὲν τὰ περὶ τοὺς ἔρωτας νόμιμα· ἄρχοντας δὲ δέκα αἱροῦνται etc.

1) Müller II, 211. frgm. 5: ταῖς δὲ πρὸς τοὺς ἄρρενας ἐρωτικαῖς ὁμιλίαις ἐοίκασι πρῶτοι κεχρῆσθαι, καὶ οὐκ αἰσχρὸν παρ' αὐτοῖς τοῦτο.

Brauches minder begeistert ist, als Ephoros und eine in Hellas ziemlich häufige entgegengesetzte Beurtheilungsweise wohl nicht ungerechtfertigt findet. Von der Schilderung des Knabenraubes selbst sind aber nur die Worte erhalten: »Ist der Raub geglückt, so wird der Knabe ins Gebirge oder auf den Landbesitz des Entführers gebracht; da verschmausen sie zusammen sechzig Tage — länger ist es nicht gestattet — und der Liebhaber schenkt seinem Knaben ein Kleid, einen Stier und Anderes mehr [1]). Die Uebereinstimmung mit Ephoros ist vollständig und die Annahme nicht abzuweisen, dass dies, wie das Verlorene, eben aus Ephoros geschöpft sei.

Das Gleiche gilt von dem dritten und vierten Bruchstück, das von der Knabenerziehung handelt: »die Knaben führen auf Kreta ein gemeinsames Leben und tragen Winter und Sommer dasselbe Gewand. Sie treten in Agelen zusammen und an der Spitze jeder Agele steht ein sogenannter »Agelates«; er sammelt sie wo er will und führt sie auf die Jagd. Meistens schlafen sie auch zusammen [2]). Kämpfe führen sie unter einander auf mit der Faust und mit hölzernen Waffen und wenn sie aufmarschiren, ertönt Flöten- und Citherklang. An Männlichkeit und Abhärtung werden sie gewöhnt. Was sie sonst lernen, beschränkt sich auf die Kenntniss der Buchstaben und auch die ist nicht weit her [3]).

Auch diese Mittheilungen sehen wie eine abgekürzte Wiedergabe der betreffenden Stellen des Ephoros aus, nur dass sich bei diesem der Name »Agelates« nicht findet und die Knaben hier mit hölzernen, statt mit eisernen Waffen fechten, welches letztere allerdings auf theilweise Benutzung einer anderen Quelle schliessen lässt, denn das macht für Kampfspiele einen erheblichen Unterschied. Vielleicht aber rührt das davon her, dass Heraklides die »Knaben« im Kindesalter, von den agelenpflichtigen »Grösseren« nicht unterscheidet, wie das Ephoros thut und dass nur für Jene gilt, was Heraklides auf die letzteren ausdehnt. Die Bemerkung über den sonstigen Unterricht der kretischen

1) ib.: ὅταν δὲ κρατήσωσιν, ἀπάγουσιν εἰς ὄρος ἢ τοὺς ἑαυτῶν χώρους κἀκεῖ ἑστιῶνται ἡμέρας ἑξήκοντα (πλείους γὰρ οὐκ ἔξεστι)· δίδωσιν οἱ ὁ φιλήτωρ ἐσθῆτα καὶ ἄλλα δῶρα καὶ βοῦν.

2) ib. 3: οἱ παῖδες οἱ ἐν Κρήτῃ μετ' ἀλλήλων διαιτῶνται ἐν ἑνὶ ἱματίῳ θέρους καὶ χειμῶνος. Ἀθροίζονται δὲ ἀγέλαι τούτων καὶ ἐφ' ἑκάστης ἄρχων γίνεται, ὃν καλοῦσιν ἀγελάτην καὶ ἀθροίζει αὐτούς, ὅπου θέλει καὶ ἐπὶ θήραν ἐξάγει. καὶ τὰ πολλὰ κοιμῶνται μετ' ἀλλήλων.

3) ib. 4: ποιοῦνται δὲ καὶ μάχας κατὰ νόμον πύξ τε καὶ ξύλοις καὶ ὅταν συμβάλλωνται, αὐλοῦσί τινες αὐτοῖς καὶ κιθαρίζουσι. Καὶ πρὸς ἀνδρείαν καὶ καρτερίαν ἐθίζονται. Γράμματα δὲ μόνον παιδεύονται καὶ ταῦτα μετρίως.

Jugend zeigt, dass Heraklides denselben für ganz geringfügig hielt, während Ephoros die Grammata und die Musik als Unterrichtsgegenstände offenbar aufführt, um zu beweisen, dass die kretische Jugendbildung nicht eine völlig einseitige, sondern eine harmonische gewesen sei.

Diese Stelle, wie die über die Knabenliebe, können als Zeugnisse dafür gelten, dass Heraklides, auch wenn er Thatsachen aus Ephoros entlehnt, diesem sein Urtheil gleichwohl nicht dienstbar macht. Ein Romantiker ist doch auch er so wenig als sein grosser Meister Aristoteles.

Das erste der Bruchstücke [1]) verräth wiederum Ephoros als Quelle, aber doch auch ein selbständiges Urtheil.

»Die erste Einrichtung hat der kretische Staat durch Minos empfangen, der ein grosser Mann der That, und zugleich ein einsichtiger Gesetzgeber war; alle neun Jahre nahm er eine Aufbesserung seiner Gesetze vor«. Ephoros erzählt bloss von einem priesterlichen Gesetzgeber, Namens Minos; Heraklides hält nicht für überflüssig, hinzuzufügen, dass dieser überlegene Kopf auch ein Mann der That gewesen sei, vielleicht, weil er doch befürchtet, der grosse Seeheld, der einst von Kreta aus das hellenische Meer beherrscht und ein Schrecken der Karer und aller Seeräuber gewesen war, möchte über der gar zu mystischen Darstellung des Ephoros zu kurz kommen. Der geheimnissvolle Verkehr mit Zeus ist denn auch weggefallen und lediglich ein sehr verständiger, im Uebrigen aber prosaischer Reformer übrig geblieben.

Angaben von nicht näher bestimmbarer Herkunft enthält das letzte Bruchstück, welches von der Gastfreundlichkeit der Kreter, einer den spartanischen Dorern gänzlich unbekannten Tugend und von einer Bevorzugung der Behörden am Staatstisch handelt, die an die Löwenantheile der spartanischen Könige bei Beute und Opferschmaus erinnert. Es lautet: »Alle Kreter sitzen bei Tische auf Sesseln. Anwesenden Gästen wird zuerst vorgelegt. Nach den Gästen erhält der Archon vier Antheile, erstens den gewöhnlichen, den Jeder erhält, dann den Archontentheil, drittens den für seine Familie, viertens den für sein Hausgeräth. Ueberhaupt herrscht in Kreta grosse Zuvorkommenheit gegen Fremde; sie erhalten stets den Ehrenplatz« [2]).

---

1) Τὴν Κρητικὴν πολιτείαν λέγεται πρῶτος καταστῆσαι Μίνως πρακτικός τε ἅμα καὶ νομοθέτης σπουδαῖος γενόμενος· ἐποιεῖτο δὲ δι' ἐννάτου ἔτους τὴν ἐπανόρθωσιν τῶν νόμων.

2) frgm. 6: Διαιτῶνται δὲ Κρῆτες πάντες καθήμενοι θρόνοις. Ἄρχονται δὲ τῶν παρα-

Die Gastlichkeit der Kreter ist noch vollständiger, als durch Heraklides, durch Dosiades bezeugt, der nicht bloss in dem Speisehaus jedes Männerbundes zwei Tische für Ehrenplätze, sondern auch ein besonderes Gebäude zur Beherbergung der Fremden, also ein »Gasthaus« im eigentlichen Wortsinn anzugeben weiss [1]. Hier lag ein sehr bedeutsames Merkmal der Unterscheidung zwischen den kretischen und den spartanischen Dorern. Ephoros, der für die Unterschiede zu wenig, für die Aehnlichkeiten zu viel Sinn zeigt, hat offenbar davon gar nicht gesprochen. Heraklides bekundet die grössere Unbefangenheit seiner Darstellung auch hier, er scheint der erste hellenische Schriftsteller gewesen zu sein, der diesen Zug der Aufbewahrung würdig fand. Die Thatsache selbst aber beweist, dass die Ungastlichkeit der Spartiaten nicht ein Merkmal ihres Dorerthums, sondern ganz einfach eine Folge des Kriegszustandes war, in dem dieser Staat nun einmal auch dann lebte, wenn er äusserlich in Frieden war. Da nun Kreta vermöge seiner Insellage sich in ganz anderer Verfassung gegenüber Besuchern aus der Fremde befand, so konnte hier der Dorerstamm auch seine liebenswürdigere Seite nach Aussen kehren.

Der »Archon« der bei dem Männermahl statt eines Antheils deren vier erhält, ist offenbar derjenige der Kosmen oder Geronten, der in dem betreffenden Männerbund den Vorsitz führt. Es scheint, dass die Mitglieder dieser Behörde nicht vereinigt assen, sondern jeder an dem Mahl des Andreion Theil nahm, in dem er mit gegessen hatte, ehe er ins Amt kam, oder dass sie nach einem anderen Grundsatz sich vertheilten, damit an jedem Bürgertisch die Staatsbehörde vertreten war. Der letzte der vier Antheile, die Jeder erhält, hat offenbar in Geld bestanden und wurde aus dem Kopfgeld der Hintersassen genommen.

Höchst auffällig ist, dass Heraklides von den Staats- und Verfassungszuständen Kretas gar Nichts meldet. Ephoros hatte sie doch gelegentlich wenn auch ganz nothdürftig erwähnt. Heraklides schweigt gänzlich darüber, obgleich er in Aristoteles' Lehrvorträgen und Politieen eine so naheliegende Quelle gehabt hätte. Der durchaus unpolitische Charakter seiner Angaben über Lakedämon und Kreta scheint entschieden dafür zu sprechen, dass diese Bruchstücke nicht aus einer verlorenen Schrift über »Staatsverfassung«, sondern nur aus den Beispielen zusammengestellt sein können, die er in seinen

---

τιθεμένων ἀπὸ τῶν ξένων. Μετὰ δὲ τοὺς ξένους τῷ ἄρχοντι διδόασι τέσσαρας μοίρας· μίαν μὲν, ἣν καὶ τοῖς ἄλλοις, δευτέραν δὲ ἀρχικήν, τρίτην δὲ τοῦ οἴκου, τετάρτην δὲ τῶν σκευῶν. Καθόλου δὲ πολλὴ φιλανθρωπία τοῖς ξένοις ἐστὶν ἐν Κρήτῃ, καὶ εἰς προεδρίαν καλοῦνται.

1) Bd. I, 291—292.

ethischen Schriften an verschiedenen Stellen als Belege für irgend einen Lehrsatz aufgeführt hatte. Aus ihm und Ephoros scheint dann Nikolaos von Damaskos seine wenigen Angaben über Kreta geschöpft zu haben, der allerdings gar nicht von Verfassungen, sondern bloss von »absonderlichen Gebräuchen« handeln wollte, unter diesen aber, wenigstens so weit wir sehen können, den eigenthümlichsten, den Knabenraub, nicht erwähnt hat. Bemerkenswerth ist, dass auch er der doppelten Eigenschaft des Minos als Gesetzgeber und Seebeherrscher ausdrücklich Erwähnung thut [1]).

Nach irgend einem Anklang an Aristoteles, aus dessen Politieen uns über Kreta Nichts erhalten ist, suchen wir in dieser späteren Literatur vergeblich. Auch Polybios nennt ihn nicht an einer Stelle, wo er ihm ein authentisches Zeugniss von unschätzbarem Werth geboten haben würde, woraus wohl mit Sicherheit angenommen werden kann, dass ihm die Lehrvorträge des Aristoteles über Politik eben desshalb nicht bekannt waren, weil sie den engeren Kreis der Schüler desselben noch nicht verlassen, ihren Weg in die Literatur noch nicht gefunden hatten [2]).

---

1) Aus der Schrift: παραδόξων ἐθῶν συγγραφή führt die Blumenlese des Stobäos XLV. 41 (Müller, Frgm. H. G. III. 459. N. 115) an: Κρῆτες πρῶτοι Ἑλλήνων νόμους ἔσχον τοῦ Μίνωος θεμένου, ὃς καὶ πρῶτος ἐθαλασσοκράτησεν· προσεποιεῖτο δὲ ὁ Μίνως παρὰ τοῦ Διὸς αὐτοῦ μεμαθηκέναι δι' ἐννέα ἐτῶν εἴς τι ὄρος φοιτῶν, ἐν ᾧ Διὸς ἄντρον ἐλέγετο, κἀκεῖθεν ἀεί τινας νόμους φέρων τοῖς Κρησί, wozu dann dieselbe Stelle aus Homer Od. 19, 178 angeführt wird, auf die sich auch Ephoros beruft.

2) Auf die nun folgende Skizze über die Verfassung der Karthager gehen wir nicht ein. Aristoteles hat ihr ein Kapitel gewidmet, weil sie — und das ist allerdings bemerkenswerth — bei der hellenischen Staatslehre grosses Ansehen genoss und der lakedämonischen und kretischen an die Seite gesetzt zu werden pflegte. Aber seine Mittheilungen geben kein Bild, das den Schlüssel seiner Erklärung in sich selber trüge und was aus anderweitigen Quellen herangezogen werden kann, um eine ungefähre Vorstellung von diesem Staate zu gewähren, das hat Movers (Phönizier II, 1. S. 479 ff.) erschöpfend dargelegt. Für unsere Betrachtung handelt es sich um zweierlei: erstens um die Charakteristik der historisch-politischen Forschungsmethode des Aristoteles nnd sodann um den Gewinn, den dieselbe der Geschichte nnd Beschreibung des hellenischen Staatslebens gebracht hat. Keiner dieser beiden Gesichtspunkte trifft bei dieser Skizze zu.

III.

Athen.

Theseus. — Solon. Die Gesetzestafeln und ihr Inhalt. Das Verfassungswerk und das Leben Solons. — Pisistratos. — Klisthenes. — Themistokles und der Areopag. — Aristides und der Delische Bund. — Kimon. — Ephialtes und die Gerichtsreform. — Perikles. — Das Verfassungsleben des attischen Volksstaates.

Aus den Stellen der Politik, wo Athen berührt wird, ergibt sich, dass Aristoteles über die Lebensschicksale des Staats der ihm zur zweiten Heimath geworden war, ein auf selbständige Forschung begründetes Urtheil hatte; ein Urtheil das allerdings die Rückwirkung mächtiger Zeiteindrücke nicht verleugnete, von den Irrthümern aber der Parteien des Tages sich in hervorragendem Masse unabhängig hielt. Die Bruchstücke seiner verlorenen Schrift über die »Verfassung der Athener« beweisen, dass er die Geschichte dieses Staates von der ältesten bis zu seiner eigenen Zeit, unter Benutzung aller ihm erreichbaren Urkunden und Quellen, vollständig beschrieben, den Gliederbau desselben, Zusammensetzung, Wirkungskreis und Amtswaltung der einzelnen Behörden aus eigener Beobachtung eingehend geschildert hat. Was uns von seinen Angaben über Gesetzgeber und regierende Staatsmänner erhalten ist, lässt schliessen, dass seine Darstellung durch individuelle Züge belebt gewesen ist; was Plutarch an ähnlichen Mittheilungen aus den Schriften seiner Schüler und der Schüler von diesen entlehnt, bestätigt, dass die Peripatetiker die biographische Betrachtung hervorragender Staatsmänner zu ethischen und politischen Zwecken mit Vorliebe gepflegt haben, während die zahlreichen Aeusserungen, welche die Rhetorik aus dem Munde gleichzeitiger Redner aufbewahrt, erhärten, dass Aristoteles dem öffentlichen Leben Athens in seiner eignen Zeit ein höchst aufmerksames Studium gewidmet hat. Vergegenwärtigt man sich dann im Ganzen wie im Einzelnen, den Gebrauch, den die Buchgelehrsamkeit der Epigonen von

all diesen Elementen historisch-politischer Kunde gemacht hat, so erkennt man, dass der Einfluss, den Aristoteles und seine Schüler mit ihrer Betrachtungsweise der attischen Geschichte auf die Nachwelt geübt haben, ein epochemachender genannt werden muss. Man kann ohne Uebertreibung sagen, das Bild von dem Staatsleben Athens bis zum Untergang seiner Freiheit und von dem grössten Theil seiner Staatsmänner, das die ganze spätere Ueberlieferung beherrscht, dieses Bild ist seinen Hauptzügen nach in der Schule des Aristoteles und seiner Jünger geprägt worden[1]). Wir unterschätzen dabei den Einfluss nicht, den die gleichzeitige Schule des Isokrates durch Ephoros, Theopomp, Androtion auf die Späteren geäussert hat.

---

§. 1.

Theseus.

Athen, unter den Grossmächten von Hellas die jüngste, war unter den Rechts- und Kulturstaaten des Mutterlandes der älteste. Bei jeder Gelegenheit hebt Herodot den uralten Adel des attischen Volkes hervor. Dem Krösos werden als die beiden Augen des Hellenischen Festlandes Sparta und Athen genannt, das Letztre als Haupt des ionischen Stammes, als ein altpelasgisches Volk, das »niemals seinen Wohnsitz gewechselt habe«, während die hellenischen

1) Von Athen insbesondere gilt, was Heitz (Aristotelis fragmenta. Paris 1869. p. 219) sagt: In hoc vero (historico) genere scriptionis, in quod praeter Theophrastum insequenter Peripateticae disciplinae sectatores miro quodam ardore, etsi non satis sincero semper iudicio incubuerant, Heraclides Ponticus, Dicaearchus, Aristoxenus, Hieronymus, Clearchus, Satyrus, Hermippus, facile principem fuisse Aristotelem agnoscas. Quippe tot et tanta eius sunt in hac re merita, ut omnis Alexandrinorum philologia ad illum quasi auctorem quodammodo referenda sit, siquidem nullus alius fuit apud quem locupletiorem gravissimarum observationum messem invenerunt, quicumque inde ab Eratosthene et Callimacho ad Didymum usque in exploranda antiquitate versati sunt. Quod et multo manifestius appareret, si vel ipsius Aristotelis talem librum possideremus, quae enim sola hic nominari poterit collectio Mirabilium Auscultationum aperte non ita multum post Aristotelem ex ipsius aliorumque libris compilata est, vel si integro quodam Didymi commentario uteremur. Nunc vero quae ex hisce libris Aristotelis innotuerunt, licet multa sint maximique facienda, longe maximam partem excerptis debentur quae a posterioribus ex Alexandrinorum et praecipue Didymi copiis facta sunt.

Dorer als ein vielumgetriebenes Wandervolk bezeichnet werden [1]. Den Anspruch des Tyrannen Gelon, das Schiffsheer der Hellenen gegen Xerxes zu befehligen, weisen die Athener zurück mit den Worten: nur zu Gunsten Spartas können wir darauf verzichten, denn wir haben die grösste Flotte unter den Hellenen und sind das älteste Volk, die Einzigen in Hellas, die nie ihr Land verlassen haben und denen schon der Sänger Homer nachrühmt, dass sie den besten Kämpen und Heerordner gen Ilion gesandt [2]. Nur einen Wechsel weiss er aus der Vorgeschichte der Attiker namhaft zu machen, den Wechsel der Sprache, der nothwendig eingetreten sein müsse, als sie aus Pelasgern Hellenen wurden [3]. An ähnliche sagenhafte Verdienste, wie die, mit denen die Wortführer der Athener auf dem Schlachtfeld von Platäa den Anspruch auf den Oberbefehl über den linken Flügel begründen [4], erinnert Isokrates, wenn er in seinem Panegyrikos das Erstgeburtsrecht seiner Landsleute auf die Hegemonie über den Hellenenbund zum neuen Barbarenkrieg nachzuweisen sucht. Aber der Fortschritt der politischen Einsicht gibt sich kund in dem Gewicht, das er auf das Alter Athens als Rechts- und Kulturstaat legt. Athen ist der erste Staat, der Gesetz und Verfassungsrecht gekannt, die Blutrache durch ein Blutgericht beseitigt [5], der erste ferner, der Handel und Wandel, Künste und Gewerbe, leibliche und geistige Arbeit jeder Art von Staatswegen gepflegt und gefördert hat [6]. Das Werk der Athener ist, dass Hellenenthum und Geistesbildung zwei Worte für ein und dieselbe Sache geworden sind [7].

1) I, 56: τὸ μὲν οὐδαμῇ ἐξεχώρησε, τὸ δὲ πολυπλάνητον κάρτα.

2) VII, 161: — ἀρχαιότατον μὲν ἔθνος παρεχόμενοι, μοῦνοι δὲ ἐόντες οὐ μετανάσται Ἑλλήνων, τῶν καὶ Ὅμηρος ὁ ἐποποιὸς ἄνδρα ἄριστον ἔφησε εἰς Ἴλιον ἀπικέσθαι τάξαι τε καὶ διακοσμῆσαι στρατόν. Aus diesen Worten geht hervor, dass die Athen betreffenden Verse im Schiffskatalog Il. II, 546—555 damals bereits für echt homerisch galten. Gemeint ist hier Menestheus, S. des Peteos, von dem es dort heisst:

τῷ δ' οὔπω τις ὁμοῖος ἐπιχθόνιος γένετ' ἀνὴρ
κοσμῆσαι ἵππους τε καὶ ἀνέρας ἀσπιδιώτας.
Νέστωρ οἶος ἔριζεν · ὁ γὰρ προγενέστερος ἦεν.
τῷ δ' ἅμα πεντήκοντα μέλαιναι νῆες ἕποντο.

3) I, 57: εἰ τοίνυν ἦν καὶ πᾶν τοιοῦτο τὸ Πελασγικόν, τὸ Ἀττικὸν ἔθνος ἐὸν Πελασγικὸν ἅμα τῇ μεταβολῇ τῇ ἐς Ἕλληνας καὶ τὴν γλῶσσαν μετέμαθε.

4) Her. IX. 27.

5) Paneg. c. 10. §. 39. 40: πρώτη γὰρ καὶ νόμους ἔθετο καὶ πολιτείαν κατεστήσατο · δῆλον δ' ἐκεῖθεν · οἱ γὰρ ἐν ἀρχῇ περὶ τῶν φονικῶν ἐγκαλέσαντες καὶ βουληθέντες μετὰ λόγου καὶ μὴ μετὰ βίας διαλύσασθαι τὰ πρὸς ἀλλήλους ἐν τοῖς νόμοις τοῖς ἡμετέροις τὰς κρίσεις ἐποιήσαντο περὶ αὐτῶν.

6) ib. §. 40—50 (c. 10—13).

7) ib. §. 50: τοσοῦτον δ' ἀπολέλοιπεν ἡ πόλις ἡμῶν περὶ τὸ φρονεῖν καὶ λέγειν τοὺς

Auch die ernste Forschung kennt auf attischem Boden von grauer Vorzeit her nur geordnete Gemeinwesen, kein Gerölle staatloser Anarchie. Von den Einzelgemeinden, die nach Thukydides[1]) durch einen König Namens Theseus zu einem Staate verschmolzen werden, hat jede ihr Prytaneion und ihren König und die schöpferische That des mythischen Stadtgründers bestand nicht darin, dass er in einer Wildniss neues Leben erzeugte, sondern darin, dass er vorhandenen Staatsgebilden einen Mittelpunkt und ein Oberhaupt gab. Das Fortleben der Phylen und Phratrien als staatähnlicher Verbände mitten in dem demokratischen Einheitsstaate noch der spätesten Tage bezeugt die Festigkeit der Gliederungen, welche der Synökismos vorgefunden und zusammengefügt hat[2]).

Aus Aristoteles Verfassungsgeschichte der Athener sind über die Anfänge des attischen Staates Bruchstücke erhalten, die zeigen, dass auch er in den Elementen dieses Baues nur wohlgegliederte Organismen, und in dem Ereigniss, das die Athener in den Panathenäen festlich begingen, nicht eine Neuschöpfung, sondern nur eine Verschmelzung bereitliegender Stoffe gesehen hat. Ueber die alten Eintheilungen: Phylen, Trittyen und Phratrien, Geschlechter, Naukrarieen wird er von dem Scholiasten zu Platon, von dem Grammatiker Harpokration, und von Photios angeführt, wie eine Autorität, die jeder anderen voransteht, und auch das, was Pollux darüber gibt, stammt augenscheinlich aus derselben Quelle[3]). Für

ἄλλους ἀνθρώπους, ὥσθ' οἱ ταύτης μαθηταὶ τῶν ἄλλων διδάσκαλοι γεγόνασι, καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκε μηκέτι τοῦ γένους ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἕλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδεύσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας.

1) Thuc. II, 15: Ἐπὶ γὰρ Κέκροπος καὶ τῶν πρώτων βασιλέων ἡ Ἀττικὴ ἐς Θησέα ἀεὶ κατὰ πόλεις ᾠκεῖτο πρυτανεῖά τε ἔχουσα καὶ ἄρχοντας, καὶ ὁπότε μήτε δείσειαν, οὐ ξυνῄεσαν βουλευσόμενοι ὡς τὸν βασιλέα, ἀλλ' αὐτοὶ ἕκαστοι ἐπολιτεύοντο καὶ ἐβουλεύοντο. καί τινες καὶ ἐπολέμησάν ποτε αὐτῶν, ὥσπερ καὶ Ἐλευσίνιοι μετ' Εὐμόλπου πρὸς Ἐρεχθέα. ἐπειδὴ δὲ Θησεὺς ἐβασίλευσε, γενόμενος μετὰ τοῦ ξυνετοῦ καὶ δυνατός, τά τε ἄλλα διεκόσμησε τὴν χώραν καὶ καταλύσας τῶν ἄλλων πόλεων τὰ βουλευτήρια καὶ τὰς ἀρχὰς ἐς τὴν νῦν πόλιν οὖσαν ἓν βουλευτήριον ἀποδείξας καὶ πρυτανεῖον ξυνῴκισε πάντας καὶ νεμομένους τὰ αὑτῶν ἑκάστους ἅπερ καὶ προ τοῦ ἠνάγκασε μιᾷ πόλει ταύτῃ χρῆσθαι.

Es ist wohl zu beachten, dass hier keine Zahl der vortheseischen πόλεις angegeben wird. Für die δωδεκάπολις ist Thukydides kein Gewährsmahn. Das hat Haase, Stammverfassung der Athener (Abhandlungen der hist.-phil. Gesellsch. zu Breslau 1858. S. 97) übersehen.

2) Philippi, Beiträge zu einer Geschichte des attischen Bürgerrechtes. Berlin 1870. S. 233 ff. Vgl. mit Haase's Abhandlung.

3) Rose, Aristoteles pseudepigraphus. Lipsiae 1863. p. 408—410. N. 5 (341). 7 (343).

den Synökismos des Theseus beruft sich **Plutarch** nicht auf **Thukydides**, sondern auf **Aristoteles** und es scheint, als hätte dieser eine ausführlichere Schilderung des Vorganges versucht, indem er, was seiner Methode sehr ähnlich sehen würde, die Gebräuche beim Panathenäenfeste auf ihren wahrscheinlichen historischen Ursprung zurückgeführt. Die Aufzeichnung des Brauches [1], den Panathenäensiegern einen Topf Oel von den heiligen Oelbäumen der Athene zu verabreichen, schreibt der Scholiast zu Sophokles dem Aristoteles zu, die Einzelheiten über den Ursprung der Anpflanzung dieser Bäume, welche Photios und der Scholiast zu Aristophanes Wolken geben, sind mit grösster Wahrscheinlichkeit auf denselben Gewährsmann zurückzuführen. Den Heroldsruf, den nach Plutarch [2] Theseus ins Land erschallen liess, da er den Attikern die Burg der Athener als Hochsitz gemeinsamen Lebens anwies: »Eilt herzu von allem Volk«, hat er ohne Zweifel an derselben Stelle gefunden, der er das Uebrige unter Nennung des Aristoteles entlehnt hat. Heraklides hat den Heroldsruf des Theseus jedenfalls aus der Politie des Aristoteles, dieser selbst aber hat die mitgetheilten Worte höchst wahrscheinlich bei den Panathenäen vernommen und als ein Stück alter Ueberlieferung gebucht. Gerade dieser Ruf empfahl sich bei Eröffnung des feierlichen Festzuges, der die Einheit der Bevölkerung versinnlichte. Erfunden hat ihn Aristoteles jedenfalls nicht.

Eben daher stammt ohne Zweifel die Angabe des Plutarch [3], dass in dem neuen Einheitsstaat den **Eupatriden** der erste Rang zufiel, als dem Stande der Priester, der Richter und obersten Beamten; den Adel der alten ionischen Stämme für diese Neuerung zu gewinnen, wäre nicht möglich gewesen, ohne Gewährung von Vorrechten, die seiner bisherigen Stellung entsprachen Nicht anzunehmen ist mit Plutarch, dass irgend ein königlicher Willkürakt die Scheidung

1) Heitz. Aristotelis fragmenta, p. 224: Schol. Soph. Oed. Col. 701: ὁ δὲ Ἀριστοτέλης καὶ τοῖς νικήσασι τὰ Παναθήναια ἐλαίου τοῦ ἐκ τῶν μορίων γινομένου δίδοσθαί φησιν. Dazu Phot. Lex. s. Μορίαι ἐλαῖαι u. Schol. Arist. Nubes v. 999 ebendas.

2) Plut. Thes. c. 25: ἔτι δὲ μᾶλλον αὐξῆσαι τὴν πόλιν βουλόμενος ἐκάλει πάντας ἐπὶ τοῖς ἴσοις, καὶ τὸ Δεῦρ' ἴτε πάντες λεῴ, κήρυγμα Θησέως γενέσθαι φασὶ πανδημίαν τινὰ καθιστάντος.

Heracl. Pont. Athen. frgm. 2 (Müller, F. H. G. II, 199): Θησεὺς δ' ἐκήρυξε καὶ συνεβίβασε τούτους ἐπ' ἴσῃ καὶ ὁμοίᾳ.

3) ib.: πρῶτος ἀποκρίνας χωρὶς εὐπατρίδας καὶ γεωμόρους καὶ δημιουργούς, εὐπατρίδαις δὲ γινώσκειν τὰ θεῖα καὶ παρέχειν ἄρχοντας ἀποδοὺς καὶ νόμων διδασκάλους εἶναι καὶ ὁσίων καὶ ἱερῶν ἐξηγητὰς τοῖς ἄλλοις πολίταις, ὥσπερ εἰς ἴσον κατέστησε, δόξῃ μὲν εὐπατριδῶν χρείᾳ δὲ γεωμόρων πλήθει δὲ τῶν δημιουργῶν ὑπερέχειν δοκούντων.

zwischen Eupatriden, Geomoren, Demiurgen gestiftet habe, wenn auch möglich ist, dass Aristoteles sich so ausgedrückt hat.

Eine besondere Betrachtung verlangt der Satz des Plutarch: »dass er (Theseus) zuerst sich dem Volke zugeneigt, wie Aristoteles sagt, und die monarchische Gewalt niedergelegt habe, scheint auch Homer zu bezeugen, da er im Schiffskatalog von Athen allein die Bezeichnung Demos (Volksstaat) gebraucht«[1].

Im Volksglauben der Athener lebte Theseus nicht bloss als Gründer des Gesammtstaates, sondern auch als Stifter der Freiheit und Gleichheit, als Freund und Beschützer des gemeinen Mannes fort. Noch Pausanias[2] sah in einer Stoa zu Athen ein Bild, auf welchem »Theseus, Demokratie und Demos« dargestellt waren und welches die Einführung der Volksfreiheit durch Theseus verewigen sollte. Ja er fand noch die Sage im Volksmund, dass nachdem Theseus freiwillig zu Gunsten des Demos abgedankt, die Selbstregierung des Volksstaates Bestand gehabt habe, bis Pisistratos seine Schilderhebung unternahm. Plutarch bezeugt aus eigner Anschauung den Cultus, dessen Gegenstand die einst durch Kimon heimgebrachten Gebeine des Heroen noch zu seiner Zeit waren. »Das Grabmal, sagt er, liegt mitten in der Stadt bei dem heutigen Gymnasion und ist der Zufluchtsort der Sklaven und aller geringen Leute, die vor Mächtigen bange sind, weil ja Theseus immer bereit gewesen, zu Schutz und Hilfe und freundlicher Aufnahme der Bitten bedrängter Menschen. Sein Hauptfest wird begangen am achten Pyanepsion, an welchem er mit den Jünglingen aus Kreta zurückkam«[3]. Man sieht, das demokratische Athen hat in Theseus seinen ältesten und treuesten Schutzgeist ver-

1) Plut. Thes. 25: ὅτι δὲ πρῶτος ἀπέκλινε πρὸς τὸν ὄχλον, ὡς Ἀριστοτέλης φησὶ καὶ ἀφῆκε τὸ μοναρχεῖν, ἔοικε μαρτυρεῖν καὶ Ὅμηρος ἐν νεῶν καταλόγῳ μόνους Ἀθηναίους δῆμον προσαγορεύσας. Gemeint ist Il. II, 547: Ἀθήνας — δῆμον Ἐρεχθῆος.

2) Paus. I, 3: ἐπὶ δὲ τῷ τοίχῳ τῷ πέραν Θησεύς ἐστι γεγραμμένος καὶ Δημοκρατία τε καὶ Δῆμος. δηλοῖ δὲ ἡ γραφὴ Θησέα εἶναι τὸν καταστήσαντα Ἀθηναίοις ἐξ ἴσου πολιτεύεσθαι, κεχώρηκε δὲ φήμη καὶ ἄλλως ἐς τοὺς πολλοὺς ὡς Θησεὺς παραδοίη τὰ πράγματα τῷ δήμῳ καὶ ὡς ἐξ ἐκείνου δημοκρατούμενοι διαμείναιεν, πρὶν ἢ Πεισίστρατος ἐτυράννησεν ἐπαναστάς.

3) Thes. 36: Καὶ κεῖται μὲν ἐν μέσῃ τῇ πόλει παρὰ τὸ νῦν γυμνάσιον, ἔστι δὲ φύξιμον οἰκέταις καὶ πᾶσι τοῖς ταπεινοτέροις καὶ δεδιόσι κρείττονας, ὡς καὶ τοῦ Θησέως προστατικοῦ τινος καὶ βοηθητικοῦ γενομένου καὶ προσδεχομένου φιλανθρώπως τὰς τῶν ταπεινοτέρων δεήσεις. Θυσίαν δὲ ποιοῦσιν αὐτῷ τὴν μεγίστην ὀγδόῃ Πυανεψιῶνος, ἐν ᾗ μετὰ τῶν ἠϊθέων ἐκ Κρήτης ἐπανῆλθεν. Isokrates Encom. Hel. §. 37. p. 215: οὕτω γὰρ νομίμως καὶ καλῶς διῴκει τὴν πόλιν, ὥστ' ἔτι καὶ νῦν ἴχνος τῆς ἐκείνου πρᾳότητος ἐν τοῖς ἤθεσιν ἡμῶν καταλελεῖφθαι. Vgl. Haase p. 98.

ehrt, die Stadt huldigte seinem Gedächtniss durch Heroendienst, mehr als das, durch Anerkennung seines Grabes als Asyl für Bedrängte und Verfolgte. Dem dankbaren Andenken der Demokraten entsprach die herbe Ungunst der Oligarchen; aus ihrem Kreise bewahrt uns Theophrast in seinen Charakteren[1], die bezeichnende Aeusserung: »Theseus sei alles Unheils Anstifter gewesen: als er die zwölf Städte zusammenfügte, habe er das Königthum zu Grunde gerichtet«.

Es versteht sich von selbst, dass Aristoteles von der Thatsache dieser Ueberlieferung, auch wenn er nicht eben viel von ihrer Glaubwürdigkeilt hielt, Notiz nehmen musste. Das Bild, das Pausanias erwähnt, war ihm jedenfalls ebensogut bekannt, wie das Grabmal, von dem Plutarch spricht und die Sage, welche sich daran knüpfte, sammt den entgegengesetzten Urtheilen, welche Demokraten und Oligarchen noch in seinen Tagen darüber fällten, wird seine Aufmerksamkeit nicht weniger gefesselt haben, als die seines Schülers Theophrast. Seine Politie hat mithin ganz gewiss Etwas darüber enthalten, was einem Späteren, wie Plutarch z. B. als eine bedeutsame Bestätigung der herrschenden Sage erscheinen mochte. Dagegen halte ich für unmöglich, dass die Stelle in seinem Texte so gelautet habe, wie in dem Theseus des Plutarch.

Zwar ist sehr wohl denkbar, dass ein Monarch, der um der Einheit willen einem bevorrechteten Stande grosse Opfer gebracht, sich nach und nach der Mitregierung einer herrschsüchtigen Aristokratie zu entringen und an der Masse einen Bundesgenossen gegen sie zu gewinnen sucht; es ist gleichfalls sehr erklärlich, dass in solchem Fall ein Kampf entsteht, bei dem der König den Kürzeren zieht und die Aristokratie einen vollständigen Sieg davon trägt. Deshalb würde unsere Stelle durchaus Annehmbares enthalten, wenn es hiesse: Theseus hatte den Eupatriden gewährt, was ihnen genügen konnte; ihr Uebermuth zwang ihn, sich auf den »Haufen«, d. h. die Demiurgen und Geomoren zu stützen und das hat ihn gestürzt. Ich halte für wahrscheinlich, dass Aristoteles etwas dem Aehnliches gesagt hat. Wenigstens können wir beweisen, dass Aristoteles an eine ununterbrochene Fortdauer der Monarchie des Theseus nicht geglaubt hat und mit der Sage von dem Volksfreund Theseus würde sich gerade diese Art Martyrium sehr wohl vereinigen lassen. Nach dem Sinn und Wortlaut aber der Stelle des Plutarch, hätte Theseus dem Volk zu

1) Charakt. 29: τὸν Θησέα φήσας τῶν κακῶν τῇ πόλει γεγονέναι αἴτιον · τοῦτον γὰρ ἐκ δώδεκα πόλεων καταγαγόντα λῦσαι τὴν βασιλείαν.

Liebe seiner Herrschaft freiwillig entsagt und die Folge dieser Entsagung wäre der freie »Volksstaat« gewesen, der dann erst später mit Gewalt wieder aufgehoben wurde, um schliesslich doch zum dauernden Rechtszustand zu werden. Das war die Auffassung, welche Pausanias als die volksmässige ausdrücklich bezeichnet. Aristoteles aber kann diese Auffassung nicht wohl getheilt haben, weil er von der Stärke der aristokratischen Elemente im alten Athen eine zu richtige Vorstellung gehabt hat, um zu verkennen, dass solch eine Abdankung eben nicht dem »Haufen« in seiner Schwäche und Zersplitterung, sondern den Eupatriden zu Gute gekommen wäre. Es beweist das ganz deutlich sein Urtheil über die angebliche »Demokratie« des Solon, die er im Widerspruch mit den Lieblingsmeinungen der Parteien seiner Zeit zuerst vollkommen richtig begriffen hat. Plutarch hat mithin entweder den Aristoteles missverstanden oder er hat hier gar nicht aus erster, sondern aus zweiter oder dritter Hand, z. B. aus Didymos geschöpft.

Was Aristoteles über Begriff und Entstehung des Königthums sagt, lässt schlechterdings nicht zu, dass er in der Abdankung eines verdienten Monarchen eine Förderung der Freiheit erblickt habe. »Der Sinn und Beruf der Königswürde, sagt er in der Politik, ist, dass ihr Inhaber ein Schirmherr sei, welcher sorgt, dass die Besitzenden nicht gekränkt, der Demos nicht vergewaltigt werde«[1]). Unter diesem Gesichtspunkt ist das Verschwinden eines guten Königthums ein Unglück für alle Parteien und der freiwillige Rücktritt eines wohlgesinnten und thatkräftigen Monarchen ganz besonders ein Unglück für den Demos. Eine gewaltsame Unterbrechung der durch Theseus gegründeten attischen Monarchie muss aber Aristoteles vorausgesetzt haben, denn was er an derselben Stelle der Politik wenig Zeilen vorher sagte, steht, man mag sich den Inhalt zurechtlegen wie man will, im Widerspruch mit der geläufigen Annahme einer ununterbrochenen Folge von Königen, die erst nach dem Opfertode des Kodros den lebenslänglichen Archonten Platz gemacht habe. Aristoteles sagt nämlich: »das Königthum hat dieselbe Grundlage wie die Aristokratie. Es entspringt aus dem Verdienst, mag dies nun auf persönlicher Tüchtigkeit oder auf der des Geschlechts, mag es auf hervorragenden Wohlthaten beruhen oder auf der Empfehlung, welche solchen Eigenschaften die Macht verleiht. Denn Alle, die Staaten oder Völkern Wohlthaten erwiesen,

---

1) p. 1310. 1 — (217. 31): βούλεται δ' ὁ βασιλεὺς εἶναι φύλαξ, ὅπως οἱ μὲν κεκτημένοι τὰς οὐσίας μηθὲν ἄδικον πάσχωσιν, ὁ δὲ δῆμος μὴ ὑβρίζηται μηθέν.

oder sie zu erweisen sich fähig gezeigt haben, sind dieser Auszeichnung theilhaftig geworden, die Einen dafür, dass sie im Kampf ihr Land vor Knechtung bewahrt haben, wie Kodros, die Anderen als Befreier ihres Volkes, wie Kyros, noch Andere als Staatsgründer oder Landeroberer, wie die Könige der Lakedämonier, der Makedoner und Molosser«[1].

Es ist zweifelhaft ob Aristoteles hier einer uns unbekannten Sage folgt, nach welcher Kodros für ausgezeichnete Verdienste um sein Land zur Königswürde erhoben worden, oder ob er, was wahrscheinlicher, den Opfertod des Kodros mit dem glücklichen Zweikampf des Melanthos gegen den Böoterkönig Xanthos verwechselt, wie er ja in demselben Kapitel auch den Periander von Korinth mit dem Thrasybul von Milet zusammenwirft[2]. Gewiss ist nur, dass als nach seiner Ansicht, sei es mit Kodros oder Melanthos ein Königthum des Verdienstes begann, ein erbliches Königthum der Theseiden nicht mehr bestanden hat. Gab es aber zwischen dem Ende des Letzteren und dem Anfang des Ersteren eine längere königlose Zeit, so gehörte diese jedenfalls nicht dem Demos, sondern denselben Eupatriden, welche auch diese letzte Gestaltung der Monarchie nach und nach in ein reines Beamtenthum aufgelöst haben.

Aus alledem geht hervor, dass die Politie des Aristoteles wohl von einem Kampf des Theseus mit den Eupatriden kann gesprochen haben, bei dem der König vergebens sich auf die Masse zu stützen suchte, nicht aber von irgend einer Form von Demokratie, die er durch seine Politik begründet und durch freiwilligen Rücktritt völlig sich selber überlassen habe.

---

§. 2.

Solon.

Zwei und ein halbes Jahrhundert waren Solons Gesetze in Geltung, Generationen hindurch bildete sein Name ein Feldzeichen im Kampfe der Parteien, für die Redner der Agora den Rechtsboden aller Gesetze,

1) p. 1310 b. 34 — (217. 26): ἅπαντες γὰρ εὐεργετήσαντες ἢ δυνάμενοι τὰς πόλεις ἢ τὰ ἔθνη εὐεργετεῖν ἐτύγχανον τῆς τιμῆς ταύτης, οἱ μὲν κατὰ πόλεμον κωλύσαντες δουλεύειν, ὥσπερ Κόδρος, οἱ δ' ἐλευθερώσαντες, ὥσπερ Κῦρος, ἢ κτίσαντες ἢ κτησάμενοι χώραν, ὥσπερ οἱ Λακεδαιμονίων βασιλεῖς καὶ Μακεδόνων καὶ Μολοττῶν.

2) C. Lugebil: Zur Gesch. d. Staatsverfassung von Athen. V. Supplementb. der Jahrbb. für class. Philologie. Leipzig 1871. S. 560—561.

auch derjenigen, mit denen er nicht das Mindeste zu schaffen hatte: — und dennoch war der erste Forscher, der es unternahm, sein Leben und sein Werk urkundentreu festzustellen, die Beurtheilung des letzteren zu befreien von Irrthum und Einseitigkeit, Aristoteles, der Philosoph aus Stagira.

Herodot erwähnt von seinen Gesetzen ein einziges, das er dem Aegypterkönig Amasis nachgemacht haben soll, aus seinem Leben zwei Begegnungen mit fremden Fürsten, von denen die eine, die mit Krösos, jedenfalls erfunden ist[1]; Thukydides nennt seinen Namen nicht, Xenophon[2] berührt ihn zwei Mal so flüchtig wie möglich, von Ephoros und Theopomp ist kein Bruchstück erhalten, das von ihm handelt. Die älteste Hauptquelle, aus welcher die spätere Gelehrsamkeit ihre Kenntniss von Solons Leben und Gesetzen schöpft, ist ausser den eignen Gedichten des Gesetzgebers, die Politie des Aristoteles.

Zur Zeit Plutarchs, waren von den hölzernen Gesetzestafeln auf dem Prytaneion zu Athen nur noch einige Reste übrig[3]; »sie wurden noch bis auf unsere Tage aufbewahrt« sagt er und bekennt damit, dass er, während er am Leben Solons schreibt, nicht genau weiss, ob das in diesem Augenblick noch der Fall ist. Als Quelle[4] dient ihm ein Buch des grossen Polyhistors Didymos, des Mannes »mit den ehernen Eingeweiden«, welcher »über die Gesetzestafeln Solons« ein besonderes Werk geschrieben.

Plutarch aber ist unter den Späteren der Einzige, der für Solons Gesetze den Grammatiker Didymos als Gewährsmann nennt. Harpokration und Pollux nennen für ihre wichtigsten Angaben aus diesem Bereich die Politie des Aristoteles und es ist dringend wahrscheinlich, dass diese auch die Quelle des Didymos gewesen ist, wie denn dieser überhaupt für die Compilatoren und Lexikographen spätrer Jahrhunderte eine wahre Fundgrube aristotelischer Weisheit gebildet hat[5]. War am Ende des ersten Jahrhunderts nach Chr., als

1) Her. II, 177. I, 29—33. V, 113.

2) Oeconom. c. 14. 4. Conviv. c. 8. 39.

3) Sol. 25: — ξυλίνους ἄξονας ἐν πλαισίοις περιέχουσι στρεφομένους, ὧν ἔτι καθ' ἡμᾶς ἐν πρυτανείῳ λείψανα μικρὰ διεσώζετο.

4) Sol. 1: Δίδυμος ὁ γραμματικὸς ἐν τῇ περὶ τῶν ἀξόνων τῶν Σόλωνος ἀντιγραφῇ.

5) So V. Rose (Aristoteles pseudepigraphus, S. 426) auch mit Bezug auf Harpokration und Pollux, wo sie keine Quelle nennen: Neque alium puto auctorem Aristotelea illa lexicis tradidisse quam ipsum illum Didymum, cuius laboriosa diligentia lexicographis eisque qui in scriptores per secula christiana praecipue lecti-

Plutarch schrieb, von der Originalhandschrift der Solonischen Gesetze nichts Nennenswerthes mehr übrig, so lässt sich füglich annehmen, dass zu Anfang desselben Jahrhunderts, als Didymos schrieb, das vollständige Exemplar auch schon lange nicht mehr vorhanden war, dass also der gelehrte Alexandriner an der ersten Quelle nicht schöpfen konnte und sich auf Aristoteles angewiesen sah[1]. Hat aber Plutarch den Didymos hier mit besonderer Vorliebe benutzt, so wird das wohl daraus zu erklären sein, dass dieser ausser dem Urkundentext auch einen Commentar zur sprachlichen und sachlichen Erklärung desselben geboten haben wird, den Plutarch sehr gut gebrauchen konnte. In Commentaren voll unermesslicher philologischer und antiquarischer Gelehrsamkeit bestand ja die Stärke des Didymos.

Die Gesetzestafeln und ihr Inhalt.

Für die Nachrichten über Art und Ort der Aufstellung der Solonischen Gesetzestafeln ist Aristoteles der älteste Gewährsmann, der von den Grammatikern angeführt wird. Es muss angenommen werden, dass er der Erste war, der sie untersucht und beschrieben hat.

Den ursprünglichen Namen der Tafeln, auf die sie geschrieben waren, κύρβεις, hat er aufbewahrt, ebenso den Ort ihrer ersten Aufstellung, die »Königshalle« und vielleicht auch die merkwürdige Gestalt dieses vom Zimmermann eingebundenen Gesetzbuches, dessen beschriebene Blätter aus drehbaren hölzernen Tafeln bestanden.

Die Späteren unterscheiden zweierlei Namen für die Tafeln, welche das heilige (κύρβεις) und die, welche das weltliche Recht enthielten (ἄξονες). Aristoteles aber sagt an einer uns wörtlich aufbewahrten Stelle seiner Politie einfach: »sie zeichneten seine Gesetze auf den κύρβεις ein und stellten sie in der Königshalle auf«. Er kennt eine

---

tatos ederent commentarios, principali erat fundamento, vel nobis in lexicis Byzantinis scholiisque ex commentariis variorum postea collectis atque in unum librum conscriptis ex minima quadam parte conservata.

1) Der Perieget Polemon, der etwa ein Jahrhundert nach Aristoteles schreibt, kann sie immerhin noch vollständig gesehen haben (Harpocrat. v. ἄξονι), während ein Gleiches von Pausanias (I, 18. 3: πρυτανεῖον ἐν ᾧ νόμοι οἱ Σόλωνος εἰσὶ γεγραμμένοι) sehr unwahrscheinlich ist. cf. Westermann, Plutarchi Solon. Brunsv. 1841. S. 62. A. 3.

2) Harpocr. v. κύρβεις — Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῇ Ἀθηναίων πολιτείᾳ φησὶν „ἀναγράψαντες δὲ τοὺς νόμους εἰς τοὺς κύρβεις ἔστησαν ἐν τῇ στοᾷ τῇ βασιλείᾳ«.

solche Unterscheidung nicht[1]), vermuthlich, weil er in den beiden Namen gar keinen Bezug auf den verschiedenen Inhalt vorfand, während die äussere Erscheinung bei beiden ganz dieselbe war. Denn daran muss nach der einzigen fasslichen Schilderung, die wir davon haben, durchaus festgehalten werden, dass es nicht dreieckige Pfeiler für die göttlichen, und viereckige Tafeln für die menschlichen Dinge gegeben hat, sondern dass die Himmlischen mit denselben viereckigen Tafeln vorlieb nehmen mussten, wie die Sterblichen.

Der Grammatiker Aristophanes von Byzanz sagt an einer im grossen Etymologikon erhaltenen Stelle mit vollendeter Anschaulichkeit. »die Aufstellung beider (d. h. der κύρβεις uud der ἄξονες) war folgende: an einem mannshohen starken Pfeiler waren viereckige Holztafeln befestigt, die glatten Flächen derselben mit Schrift bedeckt, oben und unten Zapfen, so dass sie von den Lesern bewegt und umgedreht werden konnten«[2]). Diese Schilderung ist vielleicht dem Aristoteles entlehnt, kann aber sehr wohl auch auf eigener Anschauung beruhen, denn Aristophanes, der Schüler des Eratosthenes ist Zeitgenosse des Periegeten Polemon, der gegen eine unrichtige Bemerkung des Eratosthenes, auf Grund eigener Betrachtung gleichfalls für die viereckigen Tafeln eintritt[3]). Was dieser aber hinzufügt über den »dreieckigen Schein«, den die Tafeln erhielten, wenn sie »in die Enge des Winkels gebeugt« seien, ist ganz unverständlich, wenn es nicht auf einen sehr verfallenen Zustand verschiedener dieser mannshohen Holzbände bezogen wird, der ja nothwendig eintreten musste, als ihr Aufbewahrungsort zur Rumpelkammer geworden war. Dagegen scheint allerdings als ob die spätere Angabe von den dreieckigen κύρβεις wirklich aus dem Irrthum des Eratosthenes herrührte, den Polemon vergebens berichtigt hat, während weder Dieser noch Jener zwischen weltlichen und geistlichen Tafeln einen Unterschied macht[4]).

1) Vgl. Plut. Sol. 25.

2) Etym. M.: ἀμφοτέρων (τῶν κύρβεων καὶ τῶν ἀξόνων) δὲ τὸ κατασκεύασμα τοιοῦτον· πλινθίον τι μέγα ἀνδρόμηκες, ἡρμοσμένα ἔχον ξύλα τετράγωνα, τὰς πλευρὰς πλατείας ἔχοντα καὶ γραμμάτων πλήρεις, ἑκατέρωθεν δὲ κνώδακας, ὥστε κινεῖσθαι καὶ περιστρέφεσθαι ὑπὸ τῶν ἀναγιγνωσκόντων. Bekk. Anecd. p. 402. 413. Westermann, Solon, p. 62.

3) Polemonis Iliensis frgm 48 (Müller, H. G. III, 130): Harpocratio v. ἄξονι: οἱ Σόλωνος νόμοι ἐν ξυλίνοις ἦσαν ἄξοσι γεγραμμένοι . . . ἦσαν δὲ ὥς φησι Πολέμων ἐν τοῖς Πρὸς Ἐρατοσθένην, τετράγωνοι τὸ σχῆμα διασώζονται δὲ ἐν τῷ πρυτανείῳ, γεγραμμένοι κατὰ πάντα τὰ μέρη· ποιοῦσι δ' ἐνίοτε φαντασίαν τρίγωνον, ὅταν ἐπὶ τὸ στενὸν κλιθῶσι τῆς γωνίας.

4) Schol. ad. Apoll Rhod. IV, 280: Κύρβεις λέγουσιν, ὥς Ἐρατοσθένης φησί,

Die ganze Unterscheidung, von der Aristoteles Nichts weiss, beruht auf einem Missverständniss. Der jüngere verständlichere Name »Axen« ist dem älteren, minder verständlichen κύρβεις erst an die Seite getreten, um ihn später aus dem gewöhnlichen Gebrauch zu verdrängen; während die Sache, die bezeichnet werden sollte, dieselbe blieb [1]).

Aristoteles erklärt mit Bestimmtheit die »Königshalle« als den ursprünglichen Aufstellungsort der Solonischen Gesetze. In derselben Königshalle wurden noch zur Zeit des Andokides die Gesetze aufbewahrt [2]). Die Königshalle lag aber auf der Westseite der Agora [3]). Folglich ist gewiss, dass die Aeusserung des Anaximenes bei Harpokration [4]), Ephialtes habe die Gesetzestafeln Solons von der Akropolis herab in das Prytaneion verlegt, entweder auf einer Quelle beruht, die den Untersuchungen des Aristoteles direkt widersprach, oder aber gar nicht buchstäblich zu verstehen ist, sondern den Nachklang irgend einer bildlichen Redewendung darstellt, welche sagen wollte: In Folge von Ephialtes' Gerichtsreform erst haben Solons Gesetze von der Akropolis der Eupatriden herab auf die Agora der ganzen Bürgerschaft ihren Wohnsitz verlegt. Wie denn auch die Jamben des Kratinos, die Plutarch vermuthlich aus dessen Komödie »Gesetze« mittheilt [5]), nur bildlich verstanden werden können:

καὶ τοὺς ἄξονας καλουμένους Ἀθήνησιν, ἐν οἷς οἱ νόμοι περιέχονται. οἱ δὲ ἀκριβέστεροι ἄξονας μὲν τετραγώνους — κύρβεις δὲ τριγώνους. Müller l. c. bemerkt mit Recht: Num ipse Polemo inter κύρβεις et ἄξονας distinxerit, ex Harpocrationis loco erui nequit; unde hoc tantum colligis Eratosthenem τριγώνους dixisse quos τετραγώνους esse Polemo ostendit. cf. F. H. G. II, 109 (Arist. frgm. 11).

1) Rose, Aristoteles Ps. 414: ex variis de axibus illis ligneis auctorum testimoniis (quae v. apud Preller ad Polem. p. 87) haec saltem efficiuntur, antiquo κύρβεων vocabulo significari recentiorum στήλας (columnas lapideas), ita ut altero verbo addito alterum explicetur (κύρβεις καὶ στῆλαι, Lyc. 30. 17 etc.) easdemque columnas quae a forma vocantur κύρβεις ἄξονας appellari propter proprium illud περιστρέφεσθαι, efficitur praeterea nullum discrimen inter ἄξονας et κύρβεις agnovisse auctores omnes qui ipsi oculis viderant, velut Aristoteles ipse, Eratosthenes, Polemo, contra qui libris docebantur grammaticos Aristophanem (?) aliosque et ipsum Didymum (Harpocr. 136. 14. 16) in coniecturam erroremque ductos esse.

2) Or. de myst. 82. 85: ἀναγράψαι ἐν τῇ στοᾷ und 84: εἰς τὸν τοῖχον ἵνα περ πρότερον ἀνεγράφησαν.

3) Bursian in Paully Realencycl. I. 2. Abth. S. 1981.

4) v. ὁ κάτωθεν νόμος: — τοὺς ἄξονας καὶ τοὺς κύρβεις ἄνωθεν ἐκ τῆς ἀκροπόλεως εἰς τὸ βουλευτήριον καὶ τὴν ἀγορὰν μετέστησεν Ἐφιάλτης ὥς φησιν Ἀναξιμένης ἐν Φιλιππικοῖς.

5) Sol. 25: Καὶ Κρατῖνος ὁ κωμικὸς εἴρηκέ που·
πρὸς τοῦ Σόλωνος καὶ Δράκοντος οἷσι νῦν
φρύγουσιν ἤδη τὰς κάχρυς τοῖς κύρβεσιν.

»Bei Drakon und bei Solon, deren edles Werk
Als niedrer Brand jetzt dient zum Gerstenrösten!«

Die Uebersicht von bezeichnenden Einzelheiten, welche Plutarch aus Solons Gesetzen mittheilt, lässt schliessen, dass er eine wortgetreue Abschrift, wenn nicht aller, so doch der wichtigsten darunter vor Augen gehabt haben muss, eine Abschrift, in der nicht bloss die echte sprachliche Fassung sorgfältig beibehalten, sondern auch die Reihenfolge der Tafeln und der einzelnen Bestimmungen, die sie enthielten, mit Ziffern angegeben war.

Aus dem Inhalt des »ersten Axon« gibt Plutarch die Vorschrift an, welche über sämmtliche Erzeugnisse des Landes, mit Ausnahme des Oels, ein strenges Ausfuhrverbot verhängt und den Archon, der über die Zuwiderhandelnden die vorgeschriebenen Flüche auszusprechen versäumt, zur Zahlung von 100 Drachmen an die Staatskasse verurtheilt [1]).

Als »achtes Gesetz auf dem dreizehnten Axon« bezeichnet Plutarch [2]) das über die Amnestie, dessen Wortlaut er genau widergibt, um darzuthun, dass es vor Solons Archontat bereits einen Areopag gegeben haben müsse, dieser nicht, wie Viele meinten, erst durch ihn gestiftet sein könne. Er hat mithin zu der wörtlichen Zuverlässigkeit seiner Quelle unbedingtes Vertrauen. Auf dem »sechszehnten Axon« haben die Preise gestanden, welche für die ausserordentlichen Opfer vorgeschrieben waren [3]); ohne Zweifel war auch hier wie überall bei Solon die Berechnung maassgebend, wonach ein Schaaf oder ein Scheffel in Geld dem Werth von einer Drachme gleich kam.

Plutarch hat seine Auswahl nach dem Maasse der Eigenthümlichkeit [4]) getroffen, die den einzelnen Bestimmungen anhaftet. In der That verrathen sie sammt und sonders einen Ursprung in sehr alter

---

1) Sol. 24: τῶν δὲ γινομένων διάθεσιν πρὸς ξένους ἐλαίου μόνον ἔδωκεν, ἄλλα δ' ἐξάγειν ἐκώλυσε· καὶ κατὰ τῶν ἐξαγόντων ἀρὰς τὸν ἄρχοντα ποιεῖσθαι προσέταξεν ἢ ἐκτίνειν αὐτὸν ἑκατὸν δραχμὰς εἰς τὸ δημόσιον. Καὶ πρῶτος ἄξων ἐστὶν ὁ τοῦτον περιέχων τὸν νόμον.

2) Sol. 19: ὁ δὲ τρισκαιδέκατος ἄξων τοῦ Σόλωνος τὸν ὄγδοον ἔχει τῶν νόμων οὕτως αὐτοῖς τοῖς γράμμασι γεγραμμένον· ἀτίμων ὅσοι ἄτιμοι ἦσαν, πρὶν ἢ Σόλωνα ἄρξαι, ἐπιτίμους εἶναι πλὴν ὅσοι ἐξ Ἀρείου πάγου ἢ ὅσοι ἐκ τῶν ἐφετῶν ἢ ἐκ πρυτανείου καταδικασθέντες ὑπὸ τῶν βασιλέων ἐπὶ φόνῳ ἢ σφαγαῖσιν ἢ ἐπὶ τυραννίδι ἔφυγον, ὅτε θεσμὸς ἐφάνη ὅδε.

3) Sol. 23: εἰς μέν γε τὰ τιμήματα τῶν θυσιῶν λογίζεται πρόβατον καὶ δραχμὴν ἀντὶ μεδίμνου —. Ἃς γὰρ ἐν τῷ ἑκκαιδεκάτῳ τῶν ἀξόνων ὁρίζει τιμὰς τῶν ἐκκρίτων ἱερείων.

4) Sol. 20: ἴδιος μὲν μάλιστα καὶ παράδοξος.

Zeit unter, von den späteren, grundverschiedenen Verhältnissen und stellenweise hat sich in der Wiedergabe des Plutarch selbst die Sprache unwillkürlich abgeprägt, wie z. B. in dem Eid des Raths und der Archonten, oder Thesmotheten [1]), wie sie damals noch sämmtlich mögen geheissen haben. Die Mittheilungen selbst bilden ein höchst buntscheckiges Durcheinander; irgend etwas, was einem Eintheilungsgrund nach sachlichen Gesichtspunkten ähnlich sähe, lässt sich weder ihrem Inhalt, noch den drei Notizen über ihre Fundorte entnehmen. Als bezeichnend ist nur hervorzuheben, dass gerade bei einer Bestimmung, welche auf den Dienst der Götter Bezug hat, der Ausdruck »Axon« gebraucht ist. Daraus geht hervor, dass die Quelle, der hier Plutarch folgt nicht zu den »Einigen« [2]) gehört, welche die oben berührte Unterscheidung gemacht haben. Gegen den aristotelischen Ursprung dieser Quelle beweist aber die Stelle Nichts, weil Aristoteles sehr wohl hervorheben konnte, der alte Name sei κύρβεις und dann doch nicht gehindert war, den gewöhnlichen zu brauchen, zumal da nur dieser in der bei Aufzählungen erforderlichen Einzahl vorkam.

Gewährsmänner nennt Plutarch in den hierher gehörigen Kapiteln nicht; nur Demetrios von Phaleron wird einmal aushilfsweise herangezogen, um zu bestätigen, dass 5 Drachmen den Werth eines Ochsen, 1 Drachme den Werth eines Schaafes hatte [3]). Ohne Zweifel entlehnt er diese Notiz aus dessen Schrift »über die Gesetzgebung zu Athen« [4]).

Gewiss wird dieser vielseitig gebildete Peripatetiker von den Forschungen des grossen Meisters seines Lehrers Theophrast auch in dieser Schrift einen ausgiebigen Gebrauch gemacht haben und dem Didymos wird, was er Aristotelisches oder Eigenes hatte, ebenso zu Gute gekommen sein, wie dem Plutarch. Aber Nichts nöthigt zu der Annahme Rose's, dass Demetrios die Hauptquelle des Didymos gewesen sei, denn es liegt schlechterdings gar kein Grund für die Ver-

---

1) Sol. 25: Κοινὸν μὲν οὖν ὤμνυεν ὅρκον ἡ βουλὴ, τοὺς Σόλωνος νόμους ἐμπεδώσειν, ἴδιον δ' ἕκαστος τῶν θεσμοθετῶν ἐν ἀγορᾷ πρὸς τῷ λίθῳ καταφατίζων, εἴ τι παραβαίη τῶν θεσμῶν, ἀνδριάντα χρυσοῦν ἰσομέτρητον ἀναθήσειν ἐν Δελφοῖς.

2) Sol. 25: κατεγράφησαν εἰς ξυλίνους ἄξονας ἐν πλαισίοις περιέχουσι στρεφομένους — καὶ προσηγορεύθησαν, ὥς Ἀριστοτέλης φησί, κύρβεις. — ἔνιοι δέ φασιν ἰδίως ἐν οἷς ἱερὰ καὶ θυσίαι περιέχονται κύρβεις, ἄξονας δὲ τοὺς ἄλλους ὠνομάσθαι.

3) Sol. c. 23: λύκον δὲ τῷ κομίσαντι πέντε δραχμὰς ἔδωκε, λυκιδέα δὲ μίαν, ὧν φησιν ὁ Φαληρεὺς Δημήτριος τὸ μὲν βοὸς εἶναι, τὸ δὲ προβάτου τιμήν.

4) Περὶ τῆς Ἀθήνησι νομοθεσίας, 5 Bücher (Diog. L. V, 80). Müller, F. H. G. II, 362—365 theilt die spärlichen Bruchstücke mit. Vgl. Cic. Legg. II. c. 25.

muthung vor, dass er über Solon mehr gewusst und Besseres berichtet habe als Aristoteles. Diogenes von Laerte berichtet von fünf verschiedenen Schriften historisch-politischen Inhalts, die Demetrios ausser vielen Anderen veröffentlicht habe, nämlich 5 Bücher über die Gesetzgebung von Athen, 2 Bücher über die Bürger zu Athen, 2 Bücher über die Demagogie, 2 über Politik, 1 über Gesetze. Schwerlich hat der eitle aber hochbegabte Rhetor, der zehn Jahre an der Spitze Athens in der Fülle der Macht und des Genusses geschwelgt (318—308), unterlassen, in diesen Erzeugnissen seiner unfreiwilligen Musse darzuthun, dass »Gesetzgebung« und »Bürgerschaft« zu Athen, sich niemals besser befunden, »Politik« und »Gesetze« nie in fähigeren Händen gelegen habe und die »Demagogie« nie kräftiger daniedergehalten worden sei, als in den Tagen seiner Herrschaft; nur die von Diogenes nicht erwähnte Schrift »Verzeichniss der Archonten« mag von jeder Beziehung auf die Zeitereignisse frei gebleiben sein, sie hat offenbar nur Namen und Zahlen enthalten [1]). Insbesondere auf ein so bewährtes Vorbild, wie Solon, zurückzugreifen, lag für ihn die Versuchung nahe genug. Es bedurfte gar nicht einmal einer sehr gewandten Feder, um z. B. darzuthun, dass der neueste Fortschritt der »Gesetzgebung zu Athen«, nämlich die Verfassung, welche Kassander 318 gab, eine zeitgemässe Rückkehr zu den erprobten Grundsätzen Solons sei. Die erste Bürgerklasse Solons musste ein steuerbares Vermögen von 500 Drachmen haben. Kassander knüpfte das volle Bürgerrecht an ein solches von 1000 Drachmen [2]). Beide aber machten den Besitz zum Maassstab politischer Berechtigung. Als »gewählter Fürsorger der Stadt« [3]) nahm Demetrios selbst eine Solons ausnahmsweisem Archontat ähnliche Stellung ein und für die Einführung der verhassten Gynäkonomen [4]) konnte er sich mindestens auf Solons strenge Gesetze über die Zucht der Weiber berufen, zu deren Handhabung er erst die rechten Organe geschaffen habe [5]). Dass Demetrios in solcher Weise Tendenzschrift-

1) S, die 3 Bruchstücke bei Müller l. c.

2) Diodor XVIII, 74. Droysen, Gesch. d. Hellenismus 1836. I, 238.

3) Diod. XVIII, 74: καταστῆσαι δ' ἐπιμελητὴν τῆς πόλεως ἕνα ἄνδρα Ἀθηναῖον ὃν ἂν δόξῃ Κασσάνδρῳ· καὶ ᾑρέθη Δημήτριος ὁ Φαληρεύς.

4) Droysen, p. 430.

5) Rose schwebt eine ähnliche Gedankenverbindung vor, wenn er S. 414 die Worte, welche Plutarch Sol. c. 21 an die Vorschriften Solons über weibliche Zucht anknüpft: ὧν τὰ πλεῖστα καὶ τοῖς ἡμετέροις νόμοις ἀπηγόρευται· πρόσκειται δὲ τοῖς ἡμετέροις, ζημιοῦσθαι τοὺς ταῦτα ποιοῦντας ὑπὸ τῶν γυναικονόμων ὡς ἀνάνδρους καὶ γυναικώδεσι τοῖς περὶ τὰ πένθη πάθεσι καὶ ἁμαρτήμασιν ἐνεχομένους — mit den γυναικονόμοι des Demetrios von Phaleron in Beziehung bringt. Ganz unverständlich

stellerei getrieben habe, kommt mir um so einleuchtender vor, als ich z. B. fest überzeugt bin, dass das sehr hell gezeichnete Bild, welches wir bei Plutarch von Phokion haben, von Niemand anders herrührt, als von eben diesem Demetrios, der sich recht eigentlich als den Testamentsvollstrecker dieses seines unglücklichen Freundes betrachtete.

Im Uebrigen wissen wir mit aller Bestimmtheit, dass Demetrios in seinen Schriften sich höchst angelegentlich bemüht hat, seine Staatsverwaltung im günstigsten Licht erscheinen zu lassen, und nicht minder, dass ihm das auch sehr wohl gelungen ist. Strabon z. B. hat aus den »Denkwürdigkeiten«, die er über sein staatsmännisches Leben geschrieben hat, die Ueberzeugung geschöpft, dass D. »die Demokratie nicht nur nicht gestürzt, sondern vielmehr wieder aufgerichtet habe«[1]), was sich gar nicht besser darthun liess, als wenn man, wie wir oben angedeutet, Alles, was zwischen Solon und der makedonischen Zeit geschehen war, einfach ausstrich als eine einzige grosse Abirrung von den Pfaden der wahren und gesunden Demokratie: eine Anschauungsweise, der die des Aristoteles selber ziemlich nahe stand. Kurz, was wir aus inneren und äusseren Gründen von Demetrios als Gewährsmann für die Einzelheiten der Solonischen Gesetzgebung halten dürfen, beschränkt sich auf die Wahrscheinlichkeit, dass er allbekannte Dinge für die Zwecke seiner politischen Tendenz zurechtgelegt haben wird. Enthielten seine Schriften urkundliches Material, so hatte er's entweder aus den allgemein zugänglichen Arbeiten des Aristoteles,

---

ist mir aber, wie er meinen kann, das zweimalige ἡμέτεροι könne nur auf Athen bezogen werden und Plutarch habe das gedankenlos aus dem Demetrios abgeschrieben. Was Plutarch von unseren »Gynäkonomen« sagt, besteht ja nach dem klaren Wortlaut dieser Stelle darin, dass sie auch die Männer für »weibisches« Wehklagen zu züchtigen haben und bezieht sich offenbar auf eine in Chäronea bestehende Einrichtung. Westermann hat ganz Recht, wenn er in Uebereinstimmung mit Böckh zu der Stelle sagt: licet eiusmodi quicquam neque reliqui scriptores praebeant neque inscriptiones, non dubito quin Chaeroneae quoque fuerit magistratus γυναικονόμων nomine appellatus. Für Zustände Chäroneas ist uns der ἄρχων ἐπώνυμος des Städtchens, Plutarch, gerade Autorität genug.

1) Strabo IX. p. 243: ὑπομνήματα, ἃ συνέγραψε ἐπὶ τῆς πολιτείας — ὃς οὐ μόνον οὐ κατέλυσε τὴν δημοκρατίαν ἀλλὰ καὶ ἐπανήρθωσε. Weitere Stellen bei Droysen, S. 430. A. 13. Derselbe sagt S. 481: »Darf man sich aus den wenigen Angaben über die Staatsverwaltung des Demetrios ein Bild zusammenzustellen, so scheint er die politischen Theorien, die er in seinen Schriften ausgeführt haben mag, in seinem Regiment zu Athen zu verwirklichen gesucht und anstatt des ehemaligen lebendigen Staatslebens in Athen eine todte Ordnung, einen Mechanismus, wie ihn nur ein erstorbenes Volksthum über sich duldet, eingeführt zu haben«.

oder es war ihm durch Theophrast aus den Vorträgen des Meisters überliefert und dann konnte es von Werth sein, wenn es zufällig durch Andre nicht veröffentlicht war. Es gilt dies vielleicht von der vereinzelten Notiz, die ihm Plutarch entlehnt. Eigenthümliche Forschungen über jene Epoche haben die Grammatiker von ihm nicht gekannt, sonst würden sie ihn doch ein oder das andere Mal neben Aristoteles, der immer genannt wird, anzuführen nicht versäumen. Besonders scharfen historischen Blick für fern liegende Epochen dürfen wir ihm auch nicht zutrauen. Sagt er doch: »Lykurg habe sich nie mit kriegerischen Dingen befasst und seine Staatsverfassung im tiefsten Frieden eingerichtet«[1]. Hier schlägt der Peripatetiker vollständig aus der Art und beweist, dass er von den Fundamentalsätzen der Aristotelischen Geschichtsanschauung[2] verweifelt wenig in sich aufgenommen hat. Dieser Zug genügt, um ihn auch als Vermittler etwa verloren gegangener Aristotelischer Sätze unbedingtem Vertrauen keineswegs zu empfehlen. Trotz all diesem kann er, wie wir in anderem Zusammenhang sehen werden, unter bestimmten Verhältnissen, über seinem Bereich näher liegende Personen und Dinge sehr Brauchbares bieten. Für die Epoche, die uns hier beschäftigt, kommt er gegenüber Aristoteles so gut wie gar nicht in Betracht[3].

Unter den von Plutarch besprochenen Solonischen Gesetzen ist eines, das von einem anderen Ueberlieferer ausdrücklich auf die Bezeugung des Aristoteles zurückgeführt wird. Es handelt von der Atimie dessen, der im Bürgerkrieg neutral bleibt.

Aulus Gellius sagt: Unter den uralten Gesetzen Solons, welche zu Athen auf hölzernen Axen eingeschnitten sind und deren ewige Geltung die Athener mit Strafen und Flüchen eingeschärft haben, befindet sich nach der Angabe des Aristoteles eines, welches folgenden Inhalt hat: Ist in Folge Parteienstreites Aufruhr im Volk und Spaltung in zwei Lager entstanden und muss es im Aufwallen der Leidenschaft auf beiden Seiten zur Waffenergreifung und zum offenen Kampf kommen, dann soll der, welcher zu solcher Zeit und in solchem

1) Plut. Lyc. 23: ὁ δὲ Φαληρεὺς Δημήτριος (φησὶ) οὐδεμιᾶς ἁψάμενον (Λυκοῦργον) πολεμικῆς πράξεως, ἐν εἰρήνῃ καταστήσασθαι τὴν πολιτείαν.

2) S. oben S. 330 ff. Vgl. Bd. I, 248 ff.

3) Cic. Legg. II. c. 25 gibt noch die von Müller übersehene Notiz aus Demetr. Phalereus, dass Solon die von Alters her üblichen prunkvollen Feierlichkeiten bei Leichenbegängnissen abgeschafft habe und fügt hinzu: quam legem eisdem prope verbis nostri decemviri in decimam tabulam coniecerunt. Vgl. Prinz de Solonis Plutarchei fontib. Diss. Bonn 1867. S. 27.

Zustand der Entzweiung der Bürgerschaft sich keiner von beiden Parteien anschliesst, sondern in Selbstsucht sich fern hält und absichtlich von dem Staat in seiner Noth sich lossagt, Heimath, Hab und Gut verlieren und für ewig in die Fremde verstossen sein [1]).

Von allem Absonderlichen, dessen Plutarch in Solons Gesetzen die Fülle gefunden hat, ist ihm dieses als das Absonderlichste erschienen [2]). Ausser Stande, der Altvordern Weisheit als geschichtliches Erzeugniss objektiv zu betrachten, schiebt er unwillkürlich den Gedanken an die Nutzanwendung zwischen sich und seinen Stoff und entsetzt sich bei der Vorstellung, ihm und seinen Mitunterthanen des kaiserlichen Rom, könne auch einmal solch ein mörderisches Gesetz gegeben werden. Die recht verständige Beurtheilung, die er hier gibt, steht mit derjenigen, die sich in seinen »Vorschriften der Staatsverwaltung« findet, durchaus im Widerspruch, sie ist offenbar die Frucht reiflichen Nachdenkens und mühseliger Befreiung von altem Vorurtheil.

Es entspricht dem wohlgemeinten Eifer jener Schrift, die bestimmt ist, den hellenischen Unterthanen der römischen Kaiser einzuschärfen, dass sie vergessen sollen die Namen Marathon, Platää, Eurymedon sammt all dem Schwindel der Rhetorenschulen und stets sich erinnern an die unbarmherzigen Sandalen des Proconsuls über ihren Häuptern, wenn er von jenem Solonischen Gesetze sagt: »Der kundige Bienenzüchter wird den Korb für den gesundesten und blühendsten halten, der von dem meisten Gesumme und Gewimmel erfüllt ist. Wem aber Gott die Obhut eines Bienenstocks vernünftiger Bürger anvertraut hat, der wird das Wohlbefinden seiner Pflegebefohlenen nach der Ruhe und dem Frieden messen, der unter dem Volke herrscht und wie sehr er sonst Solon nach Kräften verehren und nachahmen mag, unbegreiflich wird er finden, wie dem Mann in den Sinn kommen konnte, das Fernbleiben vom Bürgerkrieg mit Atimie zu bestrafen«. Und nun setzt er aus einander, wie nicht durch Theilnahme am Bürgerkrieg, sondern durch Verhütung desselben einem Staat allein geholfen

1) Gell. N. A. II, 12: In legibus Solonis illis antiquissimis quae Athenis axibus ligneis incisae sunt quasque latas ab eo Athenienses ut sempiternae manerent poenis et religionibus sanxerunt, legem esse Aristoteles refert scriptam ad hanc sententiam: si ob discordiam dissensionemque seditio atque discessio populi in duas partes fiat et ob eam causam irritatis animis utrimque arma capientur pugnabiturque, tum qui in eo tempore in eoque casu civilis discordiae non alterutra parte se adiunxerit, sed solitarius separatusque a communi malo civitatis secesserit, is domo patria fortunisque omnibus careto, exul extorrisque esto.

2) Sol. 20: τῶν δ' ἄλλων αὐτοῦ ἴδιος μὲν μάλιστα καὶ παράδοξος ὁ κελεύων ἄτιμον εἶναι τὸν ἐν στάσει μηδετέρας μερίδος γενόμενον.

werden könne[1]). Es ist schon ein merklicher Fortschritt gesunder Erwägung, wenn er in seiner Schrift über die »Verspätung göttlicher Strafgerichte«[2]) sagt, das Gesetz Solons sehe beim ersten Anblick ganz räthselhaft aus, wie so vieles, was erst begreiflich werde, wenn man die Absicht des Urhebers und den Grund der Einrichtung kenne. An unserer Stelle offenbart er eine überraschende Befreundung mit dem Befremdenden, wenn er meint, es sei nicht gesinnungstüchtig, sich am Tage der Gefahr seiner Bürgerpflicht zu entziehen und thatlos zu warten, bis sich entschieden habe, wem man sich als dem Sieger zu Füssen werfen müsse[3]). Aber verstanden hat er auch hier den politischen Gedanken der solonischen Vorschrift nicht.

Dieser trifft ja schlagend mit dem zusammen, was Plutarch eben an dem Gesetze zu tadeln gefunden hat. Es ist und kann kein andrer sein, als der, den Bürgerzwist, wenn er denn doch einmal unvermeidlich ist, so rasch als möglich zu beenden und dadurch einen Zustand der Wehrhaftigkeit aller Wohlgesinnten herzustellen, der künftigen Bürgerkrieg verhütet. In den kleinen Stadtrepubliken des alten Hellas wusste man genauer als in unseren monarchischen Staaten mit ihren stehenden Heeren wie der Bürgerfriede gestört und wie er gerettet wird. Mit einer Handvoll Leute hatte Kylon 620 die Akropolis besetzt, als die ganze Bevölkerung von Athen ausserhalb der Stadt war, um dem Zeus Meilichios zu opfern und er war verloren, als die Bürgerschaft »Mann für Mann« vom Lande herbeieilte, um ihn zu belagern und auszuhungern[4]). Die Minderheiten sind es, von denen Gefährdung

---

1) Praec. reip. 32: οἱ μὲν ἔμπειροι θεραπείας καὶ τροφῆς μελιττῶν, τὸν μάλιστα βομβοῦντα τῶν σίμβλων καὶ θορύβου μεστὸν, τοῦτον εὐθηνεῖν καὶ ὑγιαίνειν νομίζουσιν · ᾧ δὲ λογικοῦ καὶ πολιτικοῦ σμήνους ἐπιμέλειαν ἔχειν ὁ θεὸς ἔδωκεν, ἡσυχίᾳ μάλιστα καὶ πρᾳότητι δήμου τεκμαιρόμενος εὐδαιμονίαν, τὰ μὲν ἄλλα τοῦ Σόλωνος ἀποδέξεται καὶ μιμήσεται κατὰ δύναμιν, ἀπορήσει δὲ καὶ θαυμάσει, τί παθὼν ἐκεῖνος ὁ ἀνὴρ ἔγραψεν, ἄτιμον εἶναι τὸν ἐν στάσει πόλεως μηδετέροις προσθέμενον; c. 17 enthält die Charakteristik der Tendenz der Schrift.

2) De sera numinis vindicta c. 4: Παραλογώτατον δὲ τὸ τοῦ Σόλωνος, ἄτιμον εἶναι τὸν ἐν στάσει πόλεως μηδετέρᾳ μερίδι προσθέμενον μηδὲ συστασιάσαντα. Καὶ ὅλως πολλὰς ἄν τις ἐξείποι νόμων ἀτοπίας, μήτε τὸν λόγον ἔχων τοῦ νομοθέτου, μήτε τὴν αἰτίαν συνιεὶς ἑκάστου τῶν γραφομένων.

3) Sol 20: βούλεται δ' ὡς ἔοικε, μὴ ἀπαθῶς μηδ' ἀναισθήτως ἔχειν πρὸς τὸ κοινὸν ἐν ἀσφαλεῖ θέμενον τὰ οἰκεῖα καὶ τῷ μὴ συναλγεῖν μηδὲ συννοσεῖν τῇ πατρίδι καλλωπιζόμενον, ἀλλ' αὐτόθεν τοῖς τὰ βελτίω καὶ δικαιότερα πράττουσι προσθέμενον συγκινδυνεύειν καὶ βοηθεῖν μᾶλλον ἢ περιμένειν ἀκινδύνως τὰ τῶν κρατούντων.

4) Thuc. I, 126: — ἔξω τῆς πόλεως πανδημεὶ θύουσι —. οἱ δ' Ἀθηναῖοι αἰσθόμενοι ἐβοήθησάν τε πανδημεὶ ἐκ τῶν ἀγρῶν ἐπ' αὐτοὺς καὶ προςκαθεζόμενοι ἐπολιόρκουν.

und Störung des inneren Friedens ausgehen. Erklärt und erhebt sich die Mehrheit der ruhigen Bürger für das Verlangen einer thätigen unternehmenden Minderheit, so ist mit ihrem Sieg auch der Friede da; erklärt und erhebt sie sich gegen die Aufwiegler, so ist mit deren Niederlage die Rückkehr zur friedlichen Fortdauer des Bestehenden entschieden. In beiden Fällen ist der Kampf von Bürgern gegen Bürger zu Ende. Nur dort schleppt er sich ziellos fort, wo die Mehrheit weder für noch gegen Partei ergreift, wo sie dem Brand im Nachbarhause zusieht, bis ihr selber das Dach in Flammen steht. Der Gedanke Solons war: die Athener sollen es immer so machen, wie sie es zur Zeit Kylons gemacht haben. Je rascher die Gesammtheit als solche Partei ergreift, desto sicherer ist der Friede im Staate geborgen. Er hatte in seinem Volke eine ungeheuere Umwälzung geschaffen. Sie war verloren, wenn ihre Fortdauer abhing von dem guten Willen, von der Gnade derer, auf deren Kosten sie erfolgt war. Leben konnte sie nur, wenn das Bürgerthum, dem sie ein neues Dasein gegeben, sich um dies Bollwerk schaarte, um mit ihm zu stehen oder zu fallen wie ein Mann. Sein Gesetz über Atimie wollte besagen: ein Hochverräther ist der Bürger, der sich seines Rechtes nicht wehrt, so lange es Zeit ist.

Fasst man die einleitenden Worte des Gellius scharf ins Auge, so kommt man unwillkürlich zu dem Schlusse, dass er aus der Politie des Aristoteles selbst geschöpft habe. In Athen hat er sich offenbar nach den Axones Solons nicht umgesehen. Er schreibt mindestens ein Menschenalter nach Plutarch. Hatte dieser, der wie wir nachweisen können, in Athen sehr wohl bewandert war, von jenen Holztafeln nur noch kümmerliche Reste gesehen, von denen ihm später zweifelhaft war, ob sie nicht inzwischen gänzlich untergegangen seien, so konnte mehr als dreissig Jahre nachher der Römer Gellius, der allerdings in Athen studirt hat, unmöglich mit solcher Bestimmtheit von der Aufbewahrung der sämmtlichen Gesetze Solons sprechen, wenn er sich nicht in gutem Glauben auf einen kundigen Gewährsmann verliess. Als diesen Gewährsmann nennt er Aristoteles und zwar so, dass man sieht: eine andere Quelle für seine Kenntniss hat er nicht. Was er dann über die Verpflichtung sagt, welche die Athener sich auferlegt hätten, an Solons Gesetzen ewig festzuhalten, spricht wieder für die Benutzung gerade dieser Quelle. Herodot kannte bloss eine Verpflichtung auf zehn Jahre[1]), bei irgend einem Späteren, vielleicht

1) I, 29: ὁρκίοισι γὰρ μεγάλοισι κατείχοντο δέκα ἔτεα χρήσεσθαι νόμοισι, τοὺς ἄν σφι Σόλων θῆται.

Didymos, hat Plutarch eine Verpflichtung auf hundert Jahre gefunden [1]. Der Wortlaut des Eides selbst aber, den Rath und Archonten schwören und den uns Plutarch in der Hauptsache treu wieder gibt, hat keinen Vorbehalt, keine Einschränkung dieser Art; er verpflichtet unbedingt bei strenger Strafe und dieser Eid ist durch Aristoteles in der Fassung, in der er ihn vermuthlich selber noch hat leisten hören, aufgezeichnet worden. Solons Verfassung hat schon unter Klisthenes bedeutsame Abänderungen erfahren; seine Gesetzgebung aber ist in Kraft geblieben dergestalt, dass auch die vielen Abänderungen, die später getroffen werden mussten, unter seinem Namen gingen, während alles Veraltete einfach in Vergessenheit gerieth. Sieht man, mit welcher Hartnäckigkeit die Redner des vierten Jahrhunderts den Namen Solons als des Schutzgeistes alles öffentlichen und privaten Rechtes im Munde führen, so erscheint durchaus annehmbar, dass der uralte Treueeid, der Solon zuerst geschworen worden ist, bis in die spätesten Tage unverändert fortgeleistet wurde. Sicher ist auf alle Fälle, dass, was wir über diesen Eid wissen, aus Aristoteles herrührt. Zu dem Zeugniss des Gellius, der offenbar auf diesen Eid Bezug nimmt, wenn er im Widerspruch mit Herodot und Plutarch die Verpflichtung der Athener zu zeitlich unbeschränktem Gehorsam hervorhebt, kommt eine Stelle des Grammatikers Harpokration. »Am Stein auf der Agora« lässt die Quelle Plutarchs [2], die Buleuten und Archonten den Gesetzen Solons Treue schwören und als ältesten Gewährsmann, der den Brauch der Athener »andeute«, »am Stein zu schwören« nennt Harpokration [3] den Aristoteles in der »Politie der Athener«.

Derselbe Harpokration stellt übrigens Solons Axones und Aristoteles' Politie ein Mal in einer Weise nebeneinander, dass man deutlich erkennt: er betrachtet sie wie ein Paar Zwillinge, von denen der eine gestorben ist, der überlebende aber die Züge des Bruders mit vollkommener Treue wiedererkennen lässt. Das zeigt die Stelle, wo er zu dem Worte σῖτος (Zehrung) bemerkt: »So heisst der Zuschuss, der zum Unterhalt von Weibern oder Waisen gewährt wird, wie man ausser von Anderen, auch aus dem ersten Axon des Solon

1) Sol. 25: ἰσχὺν δὲ τοῖς νόμοις πᾶσιν εἰς ἑκατὸν ἐνιαυτοὺς ἔδωκε.

2) Sol. 25: — ἐν ἀγορᾷ πρὸς τῷ λίθῳ καταφατίζων.

3) v. λίθος: — ἐοίκασι δ' Ἀθηναῖοι πρός τινι λίθῳ τοὺς ὅρκους ποιεῖσθαι ὡς Ἀριστοτέλης ἐν τῇ Ἀθηναίων πολιτείᾳ καὶ Φιλόχορος ἐν τῷ γ' ὑποσημαίνουσιν. Unter dem λίθος ist das βῆμα der Redner gemeint.

und aus des Aristoteles Politie der Athener lernen kann«[1]). Bedenkt man, dass zu Harpokrations Zeit von den alten Axones kein Holzscheit mehr vorhanden gewesen sein kann und eine amtliche Ausgabe von denselben nie veranstaltet worden ist, so erscheint dies Citat des Aristoteles in seinem ganzen Gewicht.

Mit Rechten und Pflichten des weiblichen Athen beschäftigt sich ein auffallend grosser Theil der Vorschriften Solons, die bei Plutarch mitgetheilt sind. Die oben angeführte Stelle des Harpokration führt schon auf den Schluss, dass auch dieses Kapitel der Solonischen Gesetze bei Aristoteles gebührende Berücksichtigung gefunden haben wird. Vergleicht man gewisse Stellen der aristotelischen Politik mit dem Inhalt dieser Mittheilungen, so wird dieser Schluss zur Gewissheit; vergleicht man darauf beides mit den Betrachtungen, die Plutarch an die letzteren anknüpft, so wird freilich auch zur Gewissheit, dass dieser hier weder die Politik, noch die Politie selber, sondern an ihrer Statt einen späteren Bearbeiter, vermuthlich den Didymos, vor sich gehabt hat.

In seiner Kritik des Lykurgischen Kriegerstaates hat Aristoteles das Wort ausgesprochen: »Wo in einem Staat die Verhältnisse des weiblichen Geschlechtes ungesund sind, da muss die Hälfte der Bewohnerschaft für gesetzlos gelten«[2]). In Sparta findet er diesen Krankheitszustand vor und daraus macht er Lykurg einen schweren Vorwurf. Aristoteles legt also ein sehr grosses Gewicht auf gesetzliche Bestimmungen, welche Rechte und Pflichten der Weiber im Staate regeln; hat er bei diesem Gesetzgeber das Fehlen jeder Weiberordnung streng gerügt, so wird er Solons Weibergesetze um so eingehender geprüft und um so nachdrücklicher herausgehoben haben, auch wenn er von seinem Standpunkt aus vielleicht gar Mancherlei daran auszusetzen fand.

So hat ihm denn am Nächsten gelegen, Alles gewissenhaft aufzuzeichnen, was sich auf die Einschränkung des weiblichen Luxus, die Abstellung ausschweifender Trauergebräuche bezog, bei denen ja Weiber stets die Hauptrolle spielten; ebenso Bestimmungen über Erbtöchter und Mitgift, wie über den Schutz der Ehe und der weiblichen Ehre. Was Plutarch aus Solons Gesetzen an hierhergehörigen Bestimmun-

1) σῖτος: σῖτος καλεῖται ἡ διδομένη πρόσοδος εἰς τροφὴν ταῖς γυναιξὶν ἢ τοῖς ὀρφανοῖς, ὡς ἐξ ἄλλων μαθεῖν ἔστι καὶ ἐκ τοῦ Σόλωνος α' ἄξονος καὶ τῆς Ἀριστοτέλους Ἀθηναίων πολιτείας.

2) Polit. II. c. 9. p. 1269b. 17 (p. 45. 16—): — ἐν ὅσαις πολιτείαις φαύλως ἔχει τὸ περὶ τὰς γυναῖκας, τὸ ἥμισυ τῆς πόλεως εἶναι δεῖ νομίζειν ἀνομοθέτητον.

gen mittheilt[1]), hat seine Quelle ohne allen Zweifel aus der Politie des Aristoteles geschöpft, auf die ja Harpokration eine Notiz dieser Art ausdrücklich zurückführt. Aristoteles selbst aber hat dem Plutarch dabei offenbar nicht vorgelegen.

Das Solonische Gesetz, welches einer reichen Erbin gestattete, sich ausser dem Ehemann, den sie nach dem Gesetz hatte heirathen müssen, falls er sich zeugungsunfähig erwiese, aus dessen nächsten Verwandten einen besser ausgestatteten Liebhaber zuzulegen[2]), floss jedenfalls nicht aus Mangel an Sinn für die Heiligkeit der Ehe; denn derselbe Solon gab dem Ehemann das Recht, einen Ehebrecher, den er bei seiner Frau antraf, ohne Weiteres todt zu schlagen[3]). Es floss vielmehr aus der Nothwendigkeit, den Geschlechtsverband vor dem Aussterben zu bewahren. Das Interesse des Geschlechtsverbandes zwang die Erbin, gegen ihre Neigung zu heirathen, damit ihm ihr Vermögen erhalten blieb. Dasselbe Interesse aber forderte auch, dass Nachkommenschaft entstand. Dies doppelte Interesse hatte Solon mit seinem Gesetze staatlich anerkannt und geschützt. Lediglich unter diesem Gesichtspunkt kann Aristoteles dieses Gesetz betrachtet und beurtheilt haben. Er selbst legt in der Politik grossen Werth auf die Erhaltung der Familienverbände und ihres Vermögensbestandes und hat gewiss nicht versäumt, seine Ansicht hier, wenn auch nur kurz anzudeuten. Plutarch aber fügt zur Erklärung dieses »unbegreiflich und lächerlich erscheinenden« Gesetzes hinzu: »Einige meinten, das sei ganz in der Ordnung, wer ohne genügendes körperliches Vermögen bloss um des Geldes willen heirathe, dem geschehe ganz recht, wenn er die Schande ertragen müsse, dass ihm von Geschlechtes wegen Hörner aufgesetzt würden«[4]). Er selbst dagegen meint, es sei wenigstens das Eine gut daran, dass die Frau sich an die Verwandten des Mannes halten müsse, so bleibe doch die Einheit der Familie gewahrt[5]). Hat er jene Ansicht »Einiger« ganz gewiss nicht aus Aristoteles, so würde er diese jedenfalls in anderer Weise aussprechen, wenn ihm die Politie vorgelegen hätte.

1) Sol. c. 21. 20. 23.

2) c. 20: ἄτοπος δὲ καὶ γελοῖος δοκεῖ ὁ τῇ ἐπικλήρῳ διδοὺς, ἂν ὁ κρατῶν καὶ κύριος γεγονὼς κατὰ τὸν νόμον αὐτὸς μὴ δυνατὸς ᾖ πλησιάζειν, ὑπὸ τῶν ἔγγιστα τοῦ ἀνδρὸς ὀπύεσθαι.

3) c. 23: μοιχὸν μὲν γὰρ ἀνελεῖν τῷ λαβόντι ἔδωκεν.

4) c. 20: καὶ τοῦτο δ' ὀρθῶς ἔχειν τινές φασι πρὸς τοὺς μὴ δυναμένους συνεῖναι, χρημάτων δ' ἕνεκα λαβόντας ἐπικλήρους καὶ τῷ νόμῳ καταβιαζομένους τὴν φύσιν. ὁρῶντες γὰρ ᾧ βούλεται τὴν ἐπίκληρον συνοῦσαν ἢ προήσονται τὸν γάμον ἢ μετ' αἰσχύνης καθέξουσι φιλοπλουτίας καὶ ὕβρεως δίκην διδόντες.

5) ib.: εὖ δ' ἔχει καὶ τὸ μὴ πᾶσιν, ἀλλὰ τῶν συγγενῶν τοῦ ἀνδρὸς ᾧ βούλεται διαλέγεσθαι τὴν ἐπίκληρον, ὅπως οἰκεῖον ᾖ καὶ μετέχον τοῦ γένους τὸ τικτόμενον.

In der Politik [1]) des Aristoteles findet sich eine Stelle, die lautet: »Dass die Gleichheit des Vermögens einen Einfluss auf das Staatsleben hat, haben schon einige der alten Gesetzgeber durchschaut, so Solon, welcher, wie das auch anderwärts vorkommt, dem Erwerb des Eigenthums bestimmte gesetzliche Schranken gezogen hat«. Diese den freien Eigenthumserwerb einschränkenden Bestimmungen hatte Aristoteles jedenfalls in seiner Politie aufgezählt. Das Einzige, was Plutarch über die das Eigenthumsrecht berührenden Bestimmungen Solons mittheilt, bezieht sich auf die Freigebung des Vererbungsrechtes.

»Früher, sagt er, war es gar nicht erlaubt (über das eigene Vermögen letztwillig zu verfügen), sondern Haus und Habe des Verstorbenen blieb in dem Geschlecht, Solon aber gestattete jedem Kinderlosen sein Eigenthum zu vermachen, wem er wollte; so stellte er Freundschaft über Verwandtschaft, Liebe über den Zwang und verwandelte Besitzstücke erst in rechtes Eigenthum« [2]).

Aristoteles hat diesem Gesetze sicherlich dieselbe Aufmerksamkeit gewidmet, wie der Eigenthumsordnung im Sparta des Lykurg, dem er vorwirft, »er habe seine Sache schlecht gemacht, es sei zwar zweckmässig gewesen, dass er Kauf und Verkauf alter Loose für unanständig erklärt; aber mit der Freigebung des Rechtes zu verschenken und zu vermachen, habe er doch wieder die Folge erzielt, die er verhüten wollte« [3]). Gegen das solonische Gesetz musste er nothwendig dieselben Bedenken haben und höchstens jene Einschränkungen des Erwerbs, die er uns nicht näher angibt, konnten ihn als Gegengewicht wieder versöhnen. Hätte aber Plutarch diese beiden wichtigen Stellen der Politik gekannt und den Text der Politie der Athener vor sich gehabt, so würde er erstens jenes einschränkende Gesetz mitgetheilt und zweitens von dem Erbgesetz nicht gesagt haben, dass es sich »all-

1) II, 7. 1266b. 14 (37. 24): διότι μὲν οὖν ἔχει τινὰ δύναμιν εἰς τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν ἡ τῆς οὐσίας ὁμαλότης καὶ τῶν πάλαι τινὲς φαίνονται διεγνωκότες, οἷον καὶ Σόλων ἐνομοθέτησεν, καὶ παρ' ἄλλοις ἐστὶ νόμος, ὃς κωλύει κτᾶσθαι γῆν ὁπόσην ἂν βούληταί τις.

2) Sol. c. 21: Εὐδοκίμησε δὲ κἀν τῷ περὶ διαθηκῶν νόμῳ · πρότερον γὰρ οὐκ ἐξῆν, ἀλλ' ἐν τῷ γένει τοῦ τεθνηκότος ἔδει τὰ χρήματα καὶ τὸν οἶκον καταμένειν, ὁ δ' ᾧ βούλεταί τις ἐπιτρέψας εἰ μὴ παῖδες εἶεν αὐτῷ, δοῦναι τὰ αὐτοῦ, φιλίαν τε συγγενείας ἐτίμησε μᾶλλον καὶ χάριν ἀνάγκης, καὶ τὰ χρήματα κτήματα τῶν ἐχόντων ἐποίησεν. Dies Gesetz ist noch durch Dem. c. Lept. p. 488. §. 102. Isaeus d. Pyrrh. her. §. 68. Dem. c. Steph. 2. p. 1136. §. 24 bezeugt. S. Westermann, p. 53. Anm. 14.

3) II, 9. p. 1270. 19 (46. 25—): τοῦτο δὲ καὶ διὰ τῶν νόμων τέτακται φαύλως · ὠνεῖσθαι μὲν γὰρ ἢ πωλεῖν τὴν ὑπάρχουσαν ἐποίησεν οὐ καλόν, ὀρθῶς ποιήσας, διδόναι δὲ καὶ καταλείπειν ἐξουσίαν ἔδωκε τοῖς βουλομένοις · καίτοι ταὐτὸ συμβαίνειν ἀναγκαῖον ἐκείνως τε καὶ οὕτως.

gemeinen Beifalls erfreue«. Irgend Etwas über die Auffassungsweise einer so gewichtigen Autorität, auf die er selbst sonst grosse Stücke hält, hätte er jedenfalls sagen müssen. Einen anderen Beweis dafür, dass Plutarch die Politik nicht gekannt hat, kann man darin sehen, dass er, um das Missverhältniss zwischen der Grösse Lakoniens und der Kleinheit seiner Bevölkerung zu zeichnen, sich auf den oberflächlichen Ausspruch des Euripides beruft: das Land sei für zwei Mal so viel Einwohner zu gross[1]), während er bei Aristoteles[2]) die viel bestimmtere Schätzung finden konnte: 1500 Reiter und 30,000 Hopliten könnte das Land ernähren, thatsächlich seien es aber keine 1000 gewesen, nämlich zur Zeit des Krieges gegen die Thebäer.

Aus all diesem ergibt sich mit zweifelloser Gewissheit, dass die aristotelische Politie der Athener von Alexandrinern und Byzantinern, von Griechen und Römern benutzt worden ist als das einzige Werk, welches von dem Inhalt und Wortlaut der Solonischen Gesetzestafeln eine Wiedergabe enthielt, die vielleicht nicht so vollständig, aber in dem, was sie gab, ebenso zuverlässig war, wie etwa eine amtliche Ausgabe gewesen wäre; und mit grosser Wahrscheinlichkeit können wir sagen, dass Plutarch hier weder die Politie unmittelbar benutzt noch die Politik des Aristoteles verglichen, dass er sich irgend eines Vermittlers zweiter Hand, vermuthlich des Didymos, bedient hat, von welchem letzteren aber angenommen werden darf, dass er den Aristoteles selber und nicht etwa den Demetrios von Phaleron ausgezogen hat.

Das Verfassungswerk und das Leben Solons.

So viel über das, was man im engeren Sinne die »Gesetze« Solons nennt.

Unter den Ueberlieferern der Grundzüge seines Verfassungswerkes steht Aristoteles wiederum in erster Reihe. Ueber die 4 Vermögensklassen führt ihn Harpokration mit den Worten an: »Aristoteles sagt in seiner Staatsverfassung der Athener: Solon theilte die gesammte Bevölkerung der Athener in vier Stufen ab: Pentakosiomedimnen, Hippeis, Zeugiten und Theten«[3]). Ueber die letzteren

1) c. 22: πολλοῖς πολλὴν, δὶς τοσοῖσδε πλείονα κατ' Εὐριπίδην.

2) Pol. p. 1270. 30 (47. 4—): τοιγαροῦν δυναμένης τῆς χώρας χιλίους ἱππεῖς τρέφειν καὶ πεντακοσίους καὶ ὁπλίτας τρισμυρίους, οὐδὲ χίλιοι τὸ πλῆθος ἦσαν.

3) v. ἱππάς: — Ἀριστοτέλης δ' ἐν Ἀθηναίων πολιτείᾳ φησὶν ὅτι Σόλων

fügt er an einer anderen Stelle hinzu: »Die Angehörigen der ärmsten unter den vier Vermögensklassen hiessen Theten. Sie waren von allen Aemtern ausgeschlossen, wie Aristoteles in der Verfassung der Athener darlegt«[1]). Mit diesen Angaben der Politie ist die Stelle in der Politik zusammenzuhalten, welche sagt: »Die Behörden liess er sämmtlich hervorgehen aus der Klasse der Vornehmen und Reichen, nämlich aus der Mitte der Pentakosiomedimnen, der Zeugiten und der Hippeis; die vierte, die Thetenklasse hatte keinen Zutritt zu irgend einer Amtsgewalt«[2]).

Hatte Aristoteles in der Politie die Namen der vier Klassen aufgezeichnet, so hatte er jedenfalls auch die Erklärung derselben nicht verabsäumt und die Ausführung, welche Plutarch darüber gibt[3]), ist offenbar, wenn auch durch ein Mittelglied, ihm entlehnt; ebenso wie das, was Pollux in demselben Betreff Richtiges mitzutheilen weiss[4]). Insbesondere die vierte Klasse, die der Besitzlosen scheint er eingehender behandelt zu haben, als das sonst die Weise hellenischer Philosophen war. Die wahrhaft trostlose Lage der kleinen Bauern war ja die Ursache der öffentlichen Krankheit, der in Solon der richtige Arzt erstand. In der ergreifenden Elegie, von der uns Demosthenes ein Bruchstück aufbewahrt, hatte sie dieser selbst höchst beredt geschildert[5]). Aristoteles hat Solons Gedichte wohl gekannt[6]) und das authentische

---

εἰς τέτταρα διεῖλε τέλη τὸ πᾶν πλῆθος Ἀθηναίων πεντακοσιομεδίμνους καὶ ἱππέας καὶ ζευγίτας καὶ θῆτας.

1) v. θῆτες καὶ θητικόν: — εἰς τέσσαρα διῃρημένης παρ' Ἀθηναίοις τῆς πολιτείας οἱ ἀπορώτατοι ἐλέγοντο θῆτες καὶ θητικὸν τελεῖν · οὗτοι δὲ οὐδεμιᾶς μετεῖχον ἀρχῆς ὡς καὶ Ἀριστοτέλης δηλοῖ ἐν Ἀθηναίων πολιτείᾳ. cf. v. πεντακοσιομέδιμνον: — δεδήλωκεν Ἀριστοτέλης ἐν Ἀθηναίων πολιτείᾳ.

2) Pol. II, 12. p. 1274. 18 — (56. 32 —): τὰς δ' ἀρχὰς ἐκ τῶν γνωρίμων καὶ τῶν εὐπόρων κατέστησε πάσας, ἐκ τῶν πεντακοσιομεδίμνων καὶ ζευγιτῶν καὶ [τρίτου τέλους fehlt in der Uebersetzung des Aretin und ist als geschichtswidrig zu streichen] τῆς καλουμένης ἱππάδος · τὸ δὲ τέταρτον θητικόν οἷς οὐδεμιᾶς ἀρχῆς μετῆν. Die Umstellung der Zeugiten und der Ritter ist eine Flüchtigkeit schwerlich des Aristoteles, wahrscheinlich seines Abschreibers.

3) Sol. c. 18.

4) Onom. 8. 130. Vgl. Rose, p. 412. Das Unrichtige in Pollux' Angabe hat Böckh, Staatshaush. I, 653 nachgewiesen und aufgehellt.

5) Demoth. de Falsa Leg. 421. Vgl. die Verse:

— τῶν δὲ πενιχρῶν
ἱκνοῦνται πολλοὶ γαῖαν ἐς ἀλλοδαπὴν
πραθέντες δεσμοῖσί τ' ἀεικελίοισι δεθέντες,
καὶ κακὰ δουλοσύνης στυγνὰ φέρουσι βίᾳ.

6) Pol. p. 1256b. 32 — (12. 32 —): ὥσπερ Σόλων φησὶ ποιήσας ·
„πλούτου δ' οὐδὲν τέρμα πεφασμένον ἀνδράσι κεῖται".
Pol. p. 1296. 20 (164. 32): Σόλων τε γὰρ ἦν τούτων (δηλοῖ δ' ἐκ τῆς ποιήσεως).

Material, das sie darboten, gewiss auch für diese Frage ausgibig benutzt. Eine schreckliche Laufbahn war's, die solch ein kleiner Bauer zurück legte, sie begann mit Armuth und Elend, sie endete in Knechtschaft und Verzweiflung. So lange er persönlich frei auf dem Gute seines Grundherrn sass, hatte er ein Sechstel des Rohertrages abzugeben; kam er (durch Misswachs oder sonstiges Unglück) zurück, so verpfändete er dem Grundherrn seine Freiheit und konnte er das Pfand nicht einlösen, so diente er ihm entweder als Miethknecht oder er wurde als Sklave verkauft. Viele verkauften in der Noth ihre eigenen Kinder, was noch durch kein Gesetz verboten war und entflohen der Heimath, um dem Druck ihrer Gläubiger zu entgehen. So Plutarch nach einem Gewährsmann, der offenbar aus Aristoteles geschöpft hat[1]). Beweisen lässt sich das freilich nur von einem Glied in dieser Kette von Elend, aber man darf annehmen, dass derselbe Aristoteles, aus dem die Grammatiker lernten, was die Pelaten (Miethsknechte) seien, ihnen auch die Hektemoren erklärt hat, aus denen sie hervorgingen[2]).

Diese unglückliche Volksmasse, die nur die Wahl hatte zwischen Verknechtung und verzweifelter Selbsthilfe, fand in Solon ihren Retter.

Ausschweifende Pläne von gewaltsamem Umsturz und Vertheilung aller Güter verstanden sich von selbst auf Seiten Derer, die

---

1) Solon c. 13: ἅπας μὲν γὰρ ὁ δῆμος ἦν ὑπόχρεως τῶν πλουσίων · ἢ γὰρ ἐγεώργουν ἐκείνοις ἕκτα τῶν γινομένων τελοῦντες, ἑκτημόριοι προσαγορευόμενοι καὶ θῆτες ἢ χρέα λαμβάνοντες ἐπὶ τοῖς σώμασιν ἀγώγιμοι τοῖς δανείζουσιν ἦσαν, οἱ μὲν αὐτοῦ δουλεύοντες (d. h. als πελάται), οἱ δ' ἐπὶ τῇ ξένῃ πιπρασκόμενοι. Πολλοὶ δὲ καὶ παῖδας ἰδίους ἠναγκάζοντο πωλεῖν (οὐδεὶς γὰρ νόμος ἐκώλυε καὶ) τὴν πόλιν φεύγειν διὰ τὴν χαλεπότητα τῶν δανειστῶν.

2) Photius Lex. v. Πελάται: οἱ παρὰ τοῖς πλησίον ἐργαζόμενοι καὶ θῆτες · οἱ αὐτοὶ καὶ ἑκτημόροι, ἐπειδὴ ἕκτῳ μέρει τῶν καρπῶν εἰργάζοντο τὴν γῆν. Derselbe in einer anderen Glosse: Πελάται: οἱ μισθῷ δουλεύοντες, ἐπεὶ τὶ πέλας ἐγγὺς, οἷον ἔγγιστα διὰ πενίαν προσιόντες · Ἀριστοτέλης. Das ἕκτῳ μέρει τῶν καρπῶν ἐργάζεσθαι (Hesych. v. ἑκτημόριοι: οἱ ἕκτῳ μέρει τὴν γῆν γεωργοῦντες) ist etwas Anderes als das ἕκτα τῶν γινομένων τελεῖν des Plutarch. Die ersteren behalten nur 1/6 des Ertrages, von dem sie leben müssen und geben 5/6. Die letzteren geben nur 1/6 ab und behalten 5/6 zum Leben. Man hat in neuerer Zeit gemeint, aus einem solchen Verhältniss hätte ein so grosser Nothstand nicht hervorgehen können und desshalb der ersteren Auslegung gegen Plutarch Recht gegeben. Dazu liegt aber durchaus kein Anlass vor. Ein Sechstel des Rohertrages war eine sehr bedeutende, in schlechten Jahren erdrückende Abgabe. Man weiss, wie furchtbar der Zehnte auf den Bauerschaften des Mittelalters und noch der Neuzeit gelastet hat. Im alten Attika wurde fast ein doppelter Zehnte verlangt. Das Drückende liegt eben weniger in der Grösse des Theiles als darin, dass er erhoben wird ohne Rücksicht auf die Kosten der Erzeugung und auf den Ausfall der Ernte. Im Uebrigen steht Plutarch, der hier ganz unzweideutig redet, den alten, zuverlässigen Quellen näher als Hesychios und Photios.

Nichts zu verlieren, Alles zu gewinnen hatten[1]. Denen aber, die sich kannten als Ziel all dieses tödtlichen Hasses, muss schon sehr schwül zu Muthe gewesen sein, da sie sich dazu verstanden, einem Manne wie Solon freiwillig die ausserordentliche Vollmacht versöhnender Gesetzgebung zu übertragen. Verhandlungen sind dieser Wahl gewiss vorhergegangen. Leider wissen wir von ihnen Nichts und auch Aristoteles scheint darüber Nichts gewusst zu haben, sonst wäre unerklärbar, dass einer seiner Hörer, Phanias von Eresos[2], zur Ausfüllung der Lücke so schlechthin Thörichtes hätte ersinnen können, wie er das wirklich that.

Die Entlastung der attischen Bauerschaft durch Aufhebung der Schuldknechtschaft und Veränderung des Münzfusses war Solons grosse Befreiungsthat. Eigenthümliche Einzelheiten zur Charakteristik der Seisachtheia scheint Aristoteles nicht dargeboten zu haben. Es ist möglich, dass er an den Namen »Entlastung« Betrachtungen angeknüpft hat über die bekannte Neigung der Athener, die Härte der Dinge in den Wohllaut milder Namen zu kleiden. In der Politik findet sich eine längere Erörterung über die »Sophismen«, welche regierende Parteien erfinden[3], um die Regierten bei guter Laune zu erhalten und an dieses Kapitel wird man unwillkürlich erinnert, liest man bei Plutarch die Worte: »Sagen die Neueren den Athenern nach, sie hätten ein besonderes Geschick darin, gehässige Dinge hinter einschmeichelnden Namen zu verbergen, wie sie denn statt Dirnen — Freundinnen, statt Abgaben — Beiträge, statt Besatzungen — Stadtwachen, statt Kerker — Behausung sagen, so hat Solon mit dem »Sophisma« den Anfang gemacht, dass er statt Schuldaufhebung — Entlastung sagt«[4]. Was Plutarch dann aber folgen lässt, zeigt, dass er über die Natur dieser Entlastung wirklich irrig berichtet ist. Mit der Mehrzahl seiner nicht näher genannten Gewährsmänner nimmt er an, dass Solon wirklich alle Schulden mit einem Schlage auf-

---

1) Sol. 13: οἱ δὲ πλεῖστοι καὶ ῥωμαλεώτατοι συνίσταντο καὶ παρεκάλουν ἀλλήλους μὴ περιορᾶν ἀλλ' ἑλομένους ἕνα προστάτην ἄνδρα πιστὸν ἀφελέσθαι τοὺς ὑπερημέρους καὶ γῆν ἀναδάσασθαι καὶ ὅλως μεταστῆσαι τὴν πολιτείαν.

2) Plut. Sol. 14: Nach Phanias hätte Solon hinterlistig den Armen Gütertheilung, den Reichen aber Anerkennung all ihrer Forderungen versprochen!

3) p. 1297. 14 ff. (p. 167. 11—).

4) Solon c. 15: ἃ δ' οὖν οἱ νεώτεροι τοὺς Ἀθηναίους λέγουσι τὰς τῶν πραγμάτων δυσχερείας ὀνόμασι χρηστοῖς καὶ φιλανθρώποις ἐπικαλύπτοντας ἀστείως ὑποκορίζεσθαι τὰς μὲν πόρνας ἑταίρας, τοὺς δὲ φόρους συντάξεις, φυλακὰς δὲ τὰς φρουρὰς τῶν πόλεων, οἴκημα δὲ τὸ δεσμωτήριον καλοῦντας πρώτου Σόλωνος ἦν, ὡς ἔοικε, σόφισμα τὴν τῶν χρεῶν ἀποκοπὴν σεισάχθειαν ὀνομάσαντος.

gehoben habe und würdigt den Widerspruch »Einiger«, welche wie Androtion, bloss eine Erleichterung der Schuldentilgung durch Veränderung des Münzfusses darunter verstehen, nur einer flüchtigen, für uns freilich sehr werthvollen Erwähnung. Hätte er unter den Ersteren oder unter den Letzteren Aristoteles gewusst, so würde er ihn gewiss, sei es der Widerlegung, sei es der Bestätigung halber, angeführt haben. Die Stellen aus Solons Gedichten, mit denen er die volle Schuldaufhebung darthun will, vertragen sich sehr wohl mit einer Erleichterung der Tilgung, die schliesslich dieselbe erlösende und befreiende Wirkung hatte, immerhin freilich ohne Opfer von Seiten der Gläubiger auch nicht zu haben war.

Den Theten also hat Solon das Menschenrecht der unveräusserlichen persönlichen Freiheit gerettet durch eine augenblickliche Maassregel, die ihrer Ueberschuldung abhalf und für immer verbürgt durch ein Gesetz, welches die Verknechtung athenischer Bürger überhaupt abstellte. Ueber das Maass der Bürgerrechte, das er ihnen ausserdem gewährt hat in der neuen Verfassung, ist schon bei den Alten viel gestritten worden. Die Ansicht, die Aristoteles darüber gehabt hat, kennen wir ganz genau und dass sie die allein richtige war, ist meine feste, unerschütterliche Ueberzeugung.

Die entscheidende Stelle im zweiten Buch seiner Politik habe ich in anderem Zusammenhang[1]) eingehend besprochen; ich hebe darum hier nur die Ergebnisse noch einmal heraus, die inzwischen Gegenstand einer sehr lebhaften Einrede geworden sind[2]).

Mit Entschiedenheit trennt sich Aristoteles von den Parteien links und rechts, deren die Eine den Solon preist, deren die Andere ihn verdammt, während beide ihn verkennen.

Für das Bollwerk der selbstherrlichen Demokratie galt mit Recht die Gerichtshoheit des Demos, d. h. das Recht jedes Demoten an den besoldeten und erloosten Ausschüssen der Heliäa Theil zu nehmen. Die Oligarchen sagten: das ist der Fluch der Solonischen Gesetze. Die Demokraten sagten: Nein, das ist ihr Segen. Aristoteles aber sagt: Ihr habt Beide Unrecht, denn es ist »offenbare« Thatsache, dass Solon an dieser Einrichtung nicht betheiligt ist; sie ist ein Werk der Umstände, die sich von seinen Absichten unabhängig entwickelt haben. Die Seeherrschaft, die in den Mederkriegen errungen ward, hat den Demos verwandelt und die Demagogen erzeugt. Solon aber hat

1) p. 1273b. 35 ff. (p. 56. 8—31): Athen und Hellas I. 1865. S. 160—173.

2) Schoemann: Die Solonische Heliäa und Ephialtes' Staatsstreich in Jahrbb. für class. Philologie. 1866. Bd. 93. S. 585—594.

dem Demos nur die unentbehrlichsten Befugnisse eingeräumt, nämlich die Erwählung und Prüfung der Archonten; ein Demos, der das nicht einmal hätte, wäre leibeigen und müsste voll feindseliger Gesinnung sein[1]).

Das ist der sehr einfache Kern jenes viel missverstandenen Kapitels. Solon hat nach Aristoteles' Ansicht dem Demos der Theten das Vollmaass der Menschenrechte, aber nur ein bescheidenes Maass von Bürgerrecht gewährt, nur gerade so viel, um ihn nicht zum Feind der ganzen Staatsordnung zu machen. Die Ansicht des Aristoteles stand mit der Tagesmeinung durchaus im Widerspruch. Die Frage, woher er sie geschöpft hat, liegt nahe, ebenso nahe aber auch die Antwort. Solons eigene Gedichte geben hierüber selbst uns noch vollkommen genügende Auskunft; ihm, der sie ihrem ganzen Umfange nach vor sich hatte, werden sie mehr als ein unwidersprechliches Zeugniss geboten haben. Solon sagt: »Dem Demos gab ich an Geltung, was ihm genügen muss, er hat durch mich an Ehren Nichts verloren und Nichts gewonnen«[2]). Damit gesteht Solon ein, dass das Recht der Theilnahme an der Wahl der Behörden und an der Prüfung ihrer Verwaltung für den Demos als solchen thatsächlich einen Machtzuwachs nicht bedeutete. Selbst wenn dies Recht ihm durch Solon erst gesetzlich zuerkannt ward, es fehlte ihm die Macht, es wirksam zu handhaben in einer Verfassung, die ihm verbot, aus der eigenen Mitte zu wählen, gegenüber einem dreifach gestuften Adel des Besitzes, der alle Mittel in der Hand hatte, jedes seiner Vorrechte zu behaupten.

---

1) p. 1274. 11—(56. 24—): φαίνεται δ' οὐ κατὰ τὴν Σόλωνος γενέσθαι τοῦτο προαίρεσιν, ἀλλὰ μᾶλλον ἀπὸ συμπτώματος· τῆς ναυαρχίας γὰρ ἐν τοῖς Μηδικοῖς ὁ δῆμος αἴτιος γενόμενος, ἐφρονηματίσθη καὶ δημαγωγοὺς ἔλαβε φαύλους ἀντιπολιτευομένων τῶν ἐπιεικῶν, ἐπεὶ Σόλων γε ἔοικε τὴν ἀναγκαιοτάτην ἀποδιδόναι τῷ δήμῳ δύναμιν, τὸ τὰς ἀρχὰς αἱρεῖσθαι καὶ εὐθύνειν· μηδὲ γὰρ τούτου κύριος ὢν ὁ δῆμος δοῦλος ἂν εἴη καὶ πολέμιος. Die Worte, die einige Zeilen vorher stehen: κύριον ποιήσαντα τὸ δικαστήριον πάντων, κληρωτὸν ὄν, sind eingeführt durch den Satz: διὸ μέμφονταί τινες αὐτῷ und sprechen die Ansicht der oligarchischen Tadler des Solon aus, denen Aristoteles entgegentritt. Damit fällt Alles zusammen, was Schömann auf das κληρωτὸν ὄν baut, d. h. die gesammte Beweisführung seines Aufsatzes. Es wäre endlich an der Zeit, dass er die ausdrücklichen Belegstellen angäbe, die beweisen sollen, dass Solon bereits erlooste Heliasten- und Nomothetenausschüsse gestiftet habe. Er kann sich frühestens auf die Redner des vierten Jahrhunderts berufen, von deren Beweiskraft für Solonische Gesetze er selbst Nichts hält.

2) Sol. c. 18: δήμῳ μὲν γὰρ ἔδωκα τόσον κράτος ὅσσον ἐπαρκεῖ, τιμῆς οὔτ' ἀφελὼν οὔτ' ἐπορεξάμενος.

Plutarch wandelt durchaus in den Spuren der Gedichte Solons und der Ansicht des Aristoteles. Zwar hebt er als zwei Wohlthaten seiner Gesetzgebung hervor, dass von jeder richterlichen Entscheidung eines Archonten Berufung möglich war an das Volk[1]) und dass das Recht der Klage ausser demGeschädigten jedem Bürger freistand[2]), aber von der Richtergewalt des Solonischen Demos, an den jene Berufung uud diese Klage zu richten war, sagt er ausdrücklich, sie sei anfänglich »ein Nichts« gewesen und erst in weit späterer Zeit zu wirklicher und immer grösserer Bedeutung gelangt.

Zu dem Gespräch, das Anarcharsis und Solon miteinander gehabt haben sollen, macht er eine Bemerkung, die durchaus mit dieser Auffassung stimmt. Auf die Aeusserung des Anacharsis: »Welche Thorheit, den Uebermuth der Bürger mit geschriebenen Gesetzen bändigen zu wollen; Gesetze sind Spinngewebe, die Schwachen bleiben darin hängen, die Starken reissen sie durch«, hatte Solon erwidert: »meine Gesetze sind so, dass sie zu halten dem Starken ebenso nützlich ist als den Schwachen, sie gehalten zu wissen«. Plutarch aber meint: »Der Erfolg hat der Voraussicht des Anacharsis mehr als der Hoffnung Solons Recht gegeben«[4]).

Für Aristoteles muss noch eine Erwägung entscheidend gewesen sein, die hier nur angedeutet, an einer anderen Stelle breit ausgeführt wird, wenn auch ohne ausdrückliche Bezugnahme auf Athen. Den eigentlichen Grund des Umschlags der Verfassung zur Demokratie sieht er mit richtigem historischem Blick in der Verwandlung, welche mit dem Demos von Attika vor sich ging, als dieser dem Staat die Seeherrschaft erobert hatte und zu Hause die Unmündigkeit nicht länger ertrug, die einem Volk von Bauern und Hirten natürlich ist. Ein Demos, der aus Bauern und Hirten besteht, hat keinen politischen Ehrgeiz, geduldig trägt er jede Verfassung, jede Herrschaft, die ihn nicht geradezu schädigt an Leben und Eigenthum; das Höchste, was ihn allenfalls reizen kann, befriedigt ihn auch, es ist das Mitthun bei

1) ib.: καὶ γὰρ ὅσα ταῖς ἀρχαῖς ἔταξε κρίνειν, ὁμοίως καὶ περὶ ἐκείνων εἰς τὸ δικαστήριον ἐφέσεις ἔδωκε τοῖς βουλομένοις.

2) ib.: ἔτι μέντοι μᾶλλον οἰόμενος δεῖν ἐπαρκεῖν τῇ τῶν πολλῶν ἀσθενείᾳ παντὶ λαβεῖν δίκην ὑπὲρ τοῦ κακῶς πεπονθότος ἔδωκε.

3) ib.: οἱ δὲ λοιποὶ πάντες ἐκαλοῦντο θῆτες, οἷς οὐδεμίαν ἀρχὴν ἔδωκεν ἄρχειν, ἀλλὰ τῷ συνεκκλησιάζειν καὶ δικάζειν μόνον μετεῖχον τῆς πολιτείας. ὃ κατ' ἀρχὰς μὲν οὐδέν, ὕστερον δὲ παμμέγεθες ἐφάνη· τὰ γὰρ πλεῖστα τῶν διαφόρων ἐνέπιπτεν εἰς τοὺς δικαστάς.

4) Sol. c. 5: ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὡς Ἀνάχαρσις εἴκαζεν ἀπέβη μᾶλλον ἢ κατ' ἐλπίδα τοῦ Σόλωνος.

der Wahl und der Rechenschaftsablage der Behörde. So schildert Aristoteles den Demos, der den Stoff gibt für eine patriarchale Demokratie[1]. Dies Bild passt genau auf das Solonische Athen. Seine Theten waren Bauern und Hirten und ihre politische Berechtigung bestand eben in jenem Minimum, das nicht einmal unentbehrlich war.

Aristoteles ist mit dieser ganzen Anordnung von Herzen einverstanden. Der Handels- und Industriestaat ist ihm ein Greuel; der lebt ja von dem Chrematismos, den der Stagirit verabscheut. Nicht minder ist es der Staat, der dem Besitzlosen aus öffentlichen Mitteln die »Musse« gewährt, die zur Ausübung politischer Hoheitsrechte erforderlich ist. Für gesund kann er mithin nur die Staatsgemeinde halten, in der Ackerbau und Viehzucht die Quellen des Wohlstandes, die Besitzenden aber allein die vollberechtigte Bürgerklasse bilden. Der attische Volksstaat, in dem er als Metöke lebte, hatte diese Lehre vollständig über den Haufen geworfen und alle Schattenseiten dieser späteren Demokratie erschienen Aristoteles und seiner ganzen Schule als Bestätigungen der Richtigkeit seiner verkannten Lehre. Der Verfassungsumschwung von 318 war nur die Ausführung dessen, was aus den Schulansichten der Peripatetiker nothwendig folgte und als gewiss ist anzunehmen, dass die dabei Betheiligten, wie insbesondere Demetrios von Phaleron sich ausdrücklich mit der Berufung auf Solons Timokratie werden gerechtfertigt haben. Etwas Aehnliches hatte bereits im Jahre 411 zu Athen stattgefunden, als nach dem Sturz der 400 vorübergehend die »Fünftausend« am Ruder waren, die alle Soldzahlungen für abgeschafft und als Vollbürger nur die Besitzer einer eigenen Hoplitenrüstung erklärten. Thukydides, der diese Verfassung höchlich bewundert, gibt der naheliegenden Beziehung auf die Timokratie der alten Zeit keinen Ausdruck[2].

Aus diesen Betrachtungen ergibt sich von selbst, dass die Vorliebe, welche die Peripatetiker für die Erforschung der Gesetze und der Verfassung Solons gehabt haben, auf die Sammlung der Nachrichten über sein Leben nicht ohne Einfluss kann gewesen sein, zumal da Solons eigene Gedichte, die Aristoteles benutzt hat, eine reiche Kenntnissquelle für beide Gebiete darboten.

In der That führt Plutarch den Aristoteles zwei Mal als Gewährsmann für Fragen der biographischen Ueberlieferung über Solon an. Das Aristotelische Verzeichniss der Pythischen Sieger

1) Pol. p. 1318b. 10 — (182. 3 —) ausführlich besprochen Athen und Hellas 1, 172 ff.

2) VIII, 97.

zieht er an, um urkundlich zu beweisen, dass auf Solons Antrag die Amphiktyonen den heiligen Krieg zum Schutze Delphis gegen die Kirrhäer beschlossen haben, während er selbst aus delphischen Aufzeichnungen darthun kann, dass der Anführer in diesem Kriege nicht wie (nach Hermippos' Angabe) der Samier Euanthes sagt, Solon, sondern Alkmäon gewesen sei[1]). Und noch einmal erwähnt er Aristoteles am Schlusse, um zu zeigen, dass auch sein Autoritätsglaube eine Grenze hat. Das Märchen, dass die Asche von Solons verbrannten Gebeinen über Salamis hingestreut worden sei, will ihm schlechterdings nicht in den Kopf, trotzdem es ausser anderen gewichtigen Aussagen auch die des Philosophen Aristoteles für sich hat[2]). Natürlich hat Aristoteles im vorliegenden Fall lediglich einer sehr verbreiteten Ueberlieferung erwähnt, weil sie als solche Erwähnung verdiente — blieben doch sonst z. B. Anspielungen wie in den Versen, welche Diogenes von Laerte aus dem Kratinos anführt[3]), Späteren ganz unverständlich. Nennt ihn nun Plutarch in einem Tone, als ob er ihn für abergläubischer halte, als man ihm zutrauen sollte, so beweist das nur, dass er eben den Text des Aristoteles nicht vor sich gehabt hat.

Als den Vermittler aber dieser Angaben biographischen Inhaltes haben wir nicht den Didymos, sondern den Kalimacheer Hermias aus Smyrna anzusehen, dessen grosses Werk: »Lebensbilder«, wie es scheint, insbesondere die biographischen Arbeiten der Peripatetiker in grossem Umfange ausgebeutet hatte. Plutarch bezieht sich drei Mal auf ihn[4]) und an zwei Stellen nennt er ihn sammt dem Gewährsmann, auf den Hermippos seinerseits sich berufen hat[5]). Daraus wird ersichtlich, dass Hermippos die löbliche Methode befolgte, seine Quellen nicht bloss auszuschreiben, sondern auch zu nennen und sehr wahrscheinlich, dass Plutarch ausser dem Phanias, dessen Angabe er aus Hermippos entlehnt, auch was er von Aristoteles', Hera-

---

1) Sol. 11: πεισθέντες γὰρ ὑπ' ἐκείνου πρὸς τὸν πόλεμον ὥρμησαν οἱ Ἀμφικτύονες, ὡς ἄλλοι τε μαρτυροῦσι καὶ Ἀριστοτέλης ἐν τῇ τῶν Πυθιονικῶν ἀναγραφῇ, Σόλωνι τὴν γνώμην ἀνατιθείς. οὐ μέντοι στρατηγὸς ἐπὶ τοῦτον ἀπεδείχθη τὸν πόλεμον — ἔν τε τοῖς Δελφῶν ὑπομνήμασιν Ἀλκμαίων, οὐ Σόλων, Ἀθηναίων στρατηγὸς ἀναγέγραπται.

2) Sol. 32: ἡ δὲ δὴ διασπορὰ κατακαυθέντος αὐτοῦ τῆς τέφρας περὶ τὴν Σαλαμινίων νῆσον ἔστι μὲν διὰ τὴν ἀτοπίαν ἀπίθανος παντάπασι καὶ μυθώδης, ἀναγέγραπται δ' ὑπὸ τῶν ἄλλων ἀνδρῶν ἀξιολόγων καὶ Ἀριστοτέλους τοῦ φιλοσόφου.

3) Diog. L. I, 62.

4) c. 2. 6. 11.

5) c. 6: ταῦτα μὲν οὖν Ἕρμιππος ἱστορεῖν φησι Πάταικον. c. 11: ὡς λέγειν φησὶν Ἕρμιππος Εὐάνθη τὸν Σάμιον.

klides' und Theophrast's Aussagen über Solon weiss[1]), aus der grossen Fundgrube jener Lebensbilder geschöpft hat. Ein genauerer Vergleich des Plutarch mit Diogenes von Laerte erhebt zur vollständigen Gewissheit, dass für das Leben Solons Hermippos beiden als Quelle zu Grunde gelegen hat[2]).

Der weitreichende Einfluss der Impulse, welche der Vorgang des Aristoteles und seiner nächsten Schüler der wissenschaftlichen Wiederbelebung der Anfänge des attischen Staatslebens ertheilt hat, ist damit von Neuem klar ins Licht gestellt.

---

§. 3.

Pisistratos.

Der Lebensabend des Gesetzgebers ward verdüstert durch den Zusammenstoss mit Pisistratos. Ueber den Zeitpunkt dieses Confliktes, dessen Ausbruch der Tod Solons sehr bald nachfolgt, hat der Peripatetiker Phanias von Eresos ganz genaue Angaben. Nach Heraklides hätte Solon den Anfang der Tyrannis des Pisistratos noch um geraume Zeit überlebt; Phanias aber gibt »nicht ganz zwei Jahre« an und bezeichnet diese genau. Unter dem Archontat des Komias (560) hat Pisistratos seinen ersten Anlauf genommen und unter dem Archon Hegestratos (559), der auf Komias folgte, ist Solon gestorben[3]).

Der Eresier Phanias, bei Aristoteles Mitschüler seines Landsmannes Theophrast, stand bei den Gelehrten späterer Tage in ziemlichem Ansehen. Plutarch nennt ihn einen Philosophen, der »mit dem geschichtlichen Schriftthum recht vertraut« ist[4]). Im engeren Sinne chronologische Schriften werden uns von ihm nicht genannt; die chro-

---

1) Heraclides Sol. c. 1. 21. 36. 32. Theophrastos Sol. c. 4. 31. Aus des Letzteren Schrift »über die sieben Weisen« hat Hermippos den Titel und ohne Zweifel auch eine Fülle von Stoff für den gleichnamigen Abschnitt seiner βίοι entlehnt.

2) Prinz de Solonis Plutarchei fontibus. p. 36 ff.

3) Plut. Sol. 32: ἐπεβίωσε δ᾽ οὖν ὁ Σόλων ἀρξαμένου τοῦ Πεισιστράτου τυραννεῖν, ὡς μὲν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ἱστορεῖ, συχνὸν χρόνον, ὡς δὲ Φανίας ὁ Ἐρέσιος ἐλάττονα δυοῖν ἐτῶν. ἐπὶ Κωμίου ἄρχοντος μὲν γὰρ ἤρξατο τυραννεῖν Πεισίστρατος, ἐφ᾽ Ἡγεστράτου δὲ Σόλωνά φησιν ὁ Φανίας ἀποθανεῖν τοῦ μετὰ Κωμίαν ἄρξαντος.

4) Plut. Them. 13: — ἀνὴρ φιλόσοφος καὶ γραμμάτων οὐκ ἄπειρος ἱστορικῶν Φανίας ὁ Λέσβιος.

nologischen Elemente aber seiner historischen Werke sind von grossem Einfluss gewesen. Phanias ist Hauptquelle für den Verfasser der Parischen Marmorchronik[1]. Wir werden kaum fehl gehen, wenn wir annehmen, dass Phanias, der nirgends, so weit wir sehen können, einen Zug von Originalität verräth, das Beste, was er hatte, einem Anderen, nämlich seinem Lehrer Aristoteles schuldig war. Aristoteles war der erste Forscher in Hellas, der chronologische Daten in grossem Umfang quellenmässig gesammelt hat. Diogenes von Laerte führt unter seinen Schriften an ein Buch: »Sieger von Olympia, ein Buch: Pythische Festsieger, ein Buch: Siege bei den Dionysien, ein Buch: Didaskalien[2]. Diese Titel geben das Gerippe einer Chronologie der Feste von Hellas im Allgemeinen, von Athen im Besonderen. Ohne Zweifel hat er die Daten der Feste, der Kampfspiele und musischen Aufführungen zurückgeführt auf die Archontenrechnung der Athener, die zu seiner Zeit bereits eine gewisse panhellenische Geltung erlangt haben muss, für sein Publikum jedenfalls die nächst liegende Rechnungseinheit war. Die Archontenliste des Phalereers Demetrios ist vielleicht eine Zusammenstellung der in jenen verschiedenen Büchern zerstreuten Daten; und was Phanias an solchen bestimmten Angaben hat, ist ganz gewiss aus den Vorarbeiten des Meisters entlehnt.

In welcher der Schriften des Phanias die von Plutarch mitgetheilten Daten gestanden haben, ist mir nicht zweifelhaft. Müller meint mit Recht, an das Verzeichniss der Prytanen von Eresos sei nicht zu denken, denn dort können Ereignisse der attischen Geschichte keinen Platz gefunden haben. Warum aber denkt er nicht an die Schrift: »Tyrannensturz aus Rache«[3]? Diese Schrift war ohne Zweifel angeregt durch die Betrachtungen, welche Aristoteles über die selbstverschuldete Lebensgefahr tyrannischer Machthaber anzustellen pflegte und von denen wir in der Politik noch eine ziemlich breite Ausführung vor uns haben. Unter den Beispielen für die verhängnissvolle Rolle, welche der Frevel der Machthaber und die persönliche Rache der Betroffenen in der Geschichte der Tyrannieen und Monarchieen spielt, steht natürlich der Sturz der Pisistratiden durch Harmodios und

1) Boeckh, Corp. Inscr. Gr. II, 304. Ueber Phanias, Müller, F. H. G. II, 293. Schäfer, Abriss. 2. Aufl. 1873. p. 93.

2) Diog. L. V, 26: Ὀλυμπιονῖκαι ά Πυθιονῖκαι μουσικῆς ά Νῖκαι Διονυσιακαί ά Διδασκαλίαι ά. Vgl. die Fragmente der Πυθιονῖκαι und Διδασκαλίαι bei Rose, p. 545 ff. Heitz, p. 100 ff.

3) Τυράννων ἀναίρεσις ἐκ τιμωρίας, wovon 3 Bruchstücke bei Müller.

Aristogeiton in erster Reihe [1]. Phanias hat diesem Thema eine besondere Schrift gewidmet und selbstverständlich da auch die Geschichte der Pisistratiden erzählt; den Pisistratos selbst aber um so sicherer mitbehandelt, als dieser ja auch einmal vor der persönlichen Rache des Megakles aus dem Lande gewichen ist [2].

Ueber das Auftreten Solons gegen Pisistratos hat Herodot kein Wort gemeldet. Er erzählt ausführlich, wie es zugegangen ist bei der ersten Schilderhebung [3]: wie Pisistratos sich beim Volk die Bewilligung einer Leibwache von Keulenträgern erschlichen, mit dieser die Burg in Besitz genommen, dann aber streng nach dem bestehenden Landesrecht gewaltet hat als Schirmherr der einmal eingeführten Gesetze. Als Häupter der beiden Gegenparteien der Paralier und Pedieer nennt er Megakles S. des Alkmäon, Lykurgos S. des Aristolaides; Solon kommt nirgends vor. Hätten wir neben Herodot weitere Meldungen nicht, so müssten wir annehmen, entweder, dass Solon diesen Umschwung nicht mehr erlebt habe, oder dass er zur Zeit desselben ausser Landes gewesen wäre.

Mit grosser Ueberraschung lesen wir nun bei Plutarch eine viel anschaulichere Schilderung derselben Vorgänge, mit Details, die bei Herodot fehlen, mit Reden und Versen Solons, von denen dieser nicht das Mindeste weiss.

Herodot hält sich auf über die Leichtgläubigkeit der Athener, die dem zum ersten Mal vertriebenen Pisistratos die Rückkehr erleichtert; dieselbe Leichtgläubigkeit hat ihm aber auch bei seiner ersten Schilderhebung beigestanden, denn seine absichtliche Verwundung war doch ein ziemlich grober Kniff. In der Quelle des Plutarch tritt Solon diesem Täuschungsversuch auf offenem Markt mit grossem Nachdruck entgegen. »Die Rolle des Odysseus, sagte er zu ihm, gelingt dir schlecht. Der schlug sich Wunden, um die Feinde zu betrügen, du thust's, um Mitbürger zu umgarnen« [4]. Es ist sehr auffällig, dass Herodot von diesem Zuge Nichts weiss. War Solon wirklich so aufgetreten und es hatte Nichts geholfen, dann war auch klar, dass es eben nicht die Leichtgläubigkeit war, was Pisistratos das Uebergewicht gab, sondern dass er in den Bedürfnissen der Masse sehr solide Bundesgenossen muss auf seiner Seite gehabt haben.

1) Polit., p. 1311. 31 — (218. 30 ff.).
2) Herod. I, 61.
3) Herod. I, 59.
4) Plut. Sol. c. 30.

Bei Plutarch wird die Leibgarde von 50 Keulenträgern durch ein förmliches Psephisma bewilligt, das auf Antrag des Ariston gefasst wird. Solon hat dem eifrigst widersprochen. Plutarch schliesst, die Rede werde eine Variation über das Thema der Verse gewesen sein: »Ihr seht nur auf den Mund und euch besticht des Mannes Schmeichelwort. Einzeln ist Jeder von Euch ein Schlaukopf, der's mit dem Fuchs aufnimmt. Alle zusammen seid Ihr die Thorheit selbst«. Als er sah, dass man ihn nicht hören wolle, ging er mit den Worten davon: Weisheit und Muth solltet Ihr von mir lernen: Weisheit die, die nicht durchschauen, was vor sich geht, Muth die, die es wohl sehen aber nicht wagen, der Tyrannei zu widerstehen. Der Volksbeschluss ging durch, die Alkmäoniden flohen aus der Stadt, noch einmal trat Solon auf den Markt, um für die Freiheit zu reden. Niemand hörte ihn an, da ging er nach Hause, nahm seine Waffenrüstung, stellte sie auf der Strasse auf und sagte: »Was an mir war, habe ich gethan für Vaterland und Recht«[1]).

Bei Diogenes findet sich mit ganz geringen Aenderungen derselbe Bericht, dieselben Reden, dieselben Verse, wenn auch in etwas anderem Zusammenhang[2]). Man sieht, beiden Erzählungen liegt eine gemeinsame Ueberlieferung zu Grunde. Als diese gemeinsame Quelle haben wir bereits den Hermippos kennen gelernt. Dessen Gewährsmann ist aber auch hier in der peripatetischen Schule zu suchen, in der Solon zuerst allseitig gewürdigt und sein Auftreten während dieser letzten Vorfälle wahrscheinlich aus seinen eigenen Gedichten hergestellt worden ist. Eine Spur findet sich in dem Bericht des Plutarch, wie des Diogenes, die nun geradeswegs auf Aristoteles selber hinweist.

Mitten in der Erzählung des Plutarch von dem Parteienstreit, in dem Pisistratos gegen Megakles und Lykurg, als Haupt der Diakrier, d. h. der Theten auftritt und von dem glücklichen Einfall, mit dem er sich seine Leibwache erlistet, findet sich[3]), ohne Anknüpfung nach oben oder unten, wie ein erratischer Block, die Episode von der Begegnung des Solon mit Thespis dem ersten Tragöden, der sich in Athen hören und sehen liess. Solon war sehr ungnädig gegen den vorwitzigen Neuerer. Uneingedenk der Freiheit, die der Dichtung zukommt, ruft der Dichter dem Dichter zu: Was unterstehst du dich, so

1) ib.
2) Diog. L. I, 49. 50. 52.
3) Sol. c. 29.

viel Menschen ins Gesicht zu lügen? Und da dieser erwidert: Aber es ist ja nicht Ernst, es ist ja nur Spiel! stösst Solon mit dem Stock auf die Erde und sagt: »Lasst uns dies Spiel nur erst im Schauen bewundern, dann werden wir's bald auch im Leben haben«. Dies Geschichtchen nahm sich ganz hübsch aus in einer Abhandlung über die Anfänge der Tragödie und die Vorurtheile, die sie selbst bei überlegenen Köpfen zu besiegen hatte, konnten nicht schlagender veranschaulicht werden. Auch in einer Charakteristik Solons durfte diese Episode nicht fehlen. Was aber hat sie mit den Vorbereitungen zum Staatsstreich des Pisistratos zu thun?

Diogenes verräth es uns. Er sagt: »Solon verbot dem Thespis Tragödien aufzuführen, weil das ein Lügengerede sei, das zu Nichts Gutem tauge. Und als Pisitratos sich seine Wunde beigebracht hatte, sagt er: »das kommt davon«[1]).

Hier haben wir das Mittelglied, das wir bei Plutarch vermissen. In der Quelle, aus der Einer wie der Andere geschöpft hat, war zuerst die Rede von dem Versuche des Thespis, in dem Solonischen Athen die Tragödie einzubürgern, von dem Widerstand, den ihm Solon geleistet und der Vorhersagung, die er an dies üble Beispiel geknüpft; dann war die Komödie erzählt, die Pisistratos mit seinem blutenden Arm und den verwundeten Maulthieren aufführte und die Solon Veranlassung gab, zu sagen: Da haben wir's, die Schauspielerkünste im Ernst des Lebens zum Betrug des Volkes, aber du machst deine Sache schlecht, o Sohn des Hippokrates, Odysseus verstand seine Rolle besser als du.

So lässt sich mit Hilfe des Diogenes der ursprüngliche Zusammenhang wieder herstellen, den Plutarch in seiner Flüchtigkeit verwischt hat.

Der Erste nun, der von Thespis' Verdiensten um die Tragödie gehandelt hat, war Aristoteles. Bei ihm hat der Rhetor Themistios die Angabe gelesen: ursprünglich war's der Chor allein, der auftrat, um die Götter anzusingen, dann hat Thespis den Prolog und den Einzelvortrag eingeführt, Aeschylos den dritten Schauspieler und die Okribanten u. s. w.[2]).

Man sieht: eben das, was Solon als ein Abfall erschien, hat Aristoteles als einen Fortschritt betrachtet; das Heraustreten eines Sprechers

1) Diog. L. I, 60: καὶ Θέσπιν ἐκώλυσε τραγῳδίας ἄγειν τε καὶ διδάσκειν ὡς ἀνωφελῆ τὴν ψευδολογίαν· ὅτ' οὖν Πεισίστρατος ἑαυτὸν κατέτρωσεν, ἐκεῖθεν μὲν ἔφη ταῦτα φῦναι.

2) Themist. Or. 26. 316 (Dindorf, p. 382): καὶ οὐ προσέχομεν Ἀριστοτέλει ὅτι τὸ μὲν πρῶτον ὁ χορὸς εἰσιὼν ᾖδεν εἰς τοὺς θεούς, Θέσπις δὲ πρόλογόν τε καὶ ῥῆσιν ἐξεῦρεν, Αἰσχύλος δὲ τρίτον ὑποκριτὴν καὶ ὀκρίβαντας —.

aus der Mitte des Chors, die Anrede der Hörerschaft durch einen Einzelnen, der den Ehrgeiz haben musste, sich Beifall zu erwerben, verletzte den strengen Gleichheitssinn und sah aus wie eine Verlockung zu ähnlichem Thun im Staate. Solon fürchtete die Gefahren, welche solches Beispiel der Phantasie des jungen Athen bereitete und nach den Quellen des Plutarch erschien ihm die Tyrannis des Pisistratos geradezu als Erfüllung seiner Befürchtungen, nur dass dort auf das Bühnenspiel der Nachdruck gelegt ist, während ebenso gut an das Auftreten eines Hauptspielers gedacht werden kann.

Die Vermuthung liegt nahe, dass Aristoteles an der Stelle, wo er von den Anfängen der Tragödie, von der Neuerung des Thespis sprach, auch der Abneigung gedacht haben wird, welche Solon dagegen hegte; vielleicht hatte er darüber in Solons Gedichten Etwas gefunden. — Die Annahme, dass all dieses aus peripatetischen Quellen stammt, wird durch das Citat des Themistios jedenfalls verstärkt.

Drei Anführungen sind uns noch aus der Politie des Aristoteles erhalten, die auf die Zeit der athenischen Tyrannis Bezug haben; alle drei stimmen mit Herodot überein; es liegen aber Besonderheiten vor, die den Gedanken an eine Herleitung aus Herodot ausschliessen.

Im Einklang mit Herodot, der genauer das Heiligthum der pallenischen Athene bezeichnet, nennt er den Demos Pallene als den Ort des Gefechtes, in dem Pisistratos, der zwei Mal Vertriebene, sich endgültig die Rückkehr und die Herrschaft erstritten[1]; wiederum im Einklang mit Herodot nennt er das Castell Leipsydrion am Parnes, das den Alkmäoniden und den Flüchtlingen aus Athen als Stützpunkt gegen Hippias diente[2]. An derselben Stelle muss er einen räthselhaften Ausdruck erklärt haben, dessen Lesung heute noch so zweifelhaft ist als seine Bedeutung[3]. Vollkommen übereinstimmend

1) Schol. Aristoph. Acharn. 234: Παλλήναδε: οἱ Παλληνεῖς δῆμός ἐστι τῆς Ἀττικῆς, ἔνθα Πεισιστράτῳ βουλομένῳ τυραννεῖν καὶ Ἀθηναίοις ἀμυνομένοις αὐτὸν συνέστη πόλεμος — μέμνηται δὲ τούτου καὶ Ἀνδροτίων καὶ Ἀριστοτέλης ἐν Ἀθηναίων πολιτείᾳ. Her. I, 62: — ἐπὶ Παλληνίδος Ἀθηναίης ἱερὸν.

2) Schol. Arist. Lysistr. 665: — Λειψύδριον · χωρίον τῆς Ἀττικῆς περὶ τὴν Πάρνηθον εἰς ὃ συνῆλθόν τινες τῶν ἐκ τοῦ ἄστεος, ὥς φησιν Ἀριστοτέλης ἐν Ἀθηναίων πολιτείᾳ. Her. V, 62: Λειψύδριον τὸ ὑπὲρ Παιονίης τειχίσαντες.

3) Schol. Arist. Lysistr. 665: Λυκόποδες · λυκόποδας ἐκάλουν ὡς μὲν Ἀριστοτέλης τοὺς τῶν τυράννων δορυφόρους · τοὺς γὰρ ἀκμάζοντας τῶν οἰκετῶν ἐπὶ τῇ τοῦ σώματος φυλακῇ ἔλαβον. Λυκόποδες δὲ ἐκαλοῦντο ὅτι διὰ παντὸς εἶχον τοὺς πόδας λύκων δέρμασι περικεκαλυμμένους ὥστε μὴ ἐπικαίεσθαι ἐκ τοῦ περιέχοντος. τινὲς δὲ λυκόποδας διὰ τὸ ἔχειν ἐπὶ τῶν ἀσπίδων ἐπίσημον λύκον. Hesychius v. λευκόποδες · οἱ Ἀλκμαιωνίδαι · οἱ μέν τινες διὰ τὴν τῶν ποδῶν λευκότητα: ἦσαν γὰρ ἀεὶ ὑποδεδεμένοι, was offenbar ἀνυπόδητοι heissen muss. Aristoteles hat also die Leibgarde der Tyrannen

mit Herodot ist, was er über den Sturz des Hippias durch Kleomenes, als Vollstrecker delphischer Orakelsprüche sagt[1]). Herodot gibt die mündliche Ueberlieferung der Athener als seine Quelle an[2]). Sie kann auch noch Aristoteles wie den Atthidenschreibern zu Gute gekommen sein.

Ueber das Walten der Tyrannis des Pisistratos haben sich Herodot und Thukydides übereinstimmend sehr günstig geäussert. Plutarch fällt ein gleich schmeichelhaftes Urtheil. Er thut es mit Belegen, die bei Jenen nicht vorkommen, unter Berufung auf Gewährsmänner der peripatetischen Schule und beweist damit, dass in dieser, wie nach den Grundsätzen des Aristoteles selber zu erwarten, nicht der Name, sondern der Geist eines Regimentes das Urtheil über Werth und Unwerth desselben entschied.

Herodot hatte gesagt: »Als Pisistratos an der Herrschaft war, hat er weder in die Behörden eingegriffen, noch die Gesetze abgeändert, sondern auf Grund des bestehenden öffentlichen Rechtes den Staat mit Würde und in guter Ordnung verwaltet« [3]).

Thukydides hatte dem Hippias und Hipparch dasselbe Zeugniss ausgestellt und diesem Tyrannengeschlecht im Allgemeinen das beste Lob gespendet. »Sonst, sagt er, war seine Herrschaft nicht drückend für die Masse, vielmehr von tadelloser Haltung; diese Tyrannen haben überhaupt während des grössten Theiles ihrer Herrschaft ebenso viel Seelenadel als Einsicht an den Tag gelegt; sie begnügten sich mit einem Zwanzigstel der Einkünfte der Athener, davon bestritten sie die Kosten der Verschönerung der Stadt, damit führten sie Krieg und besorgten die Opfer bei den Festen. Alles ging im Staat

---

mit Schuhen aus Wolfsfell im Auge. Hesychios' Quelle aber liest λευκόποδες, was auch Hermann und Dindorf in den Text des Aristophanes aufgenommen haben und bezieht das auf die barfuss gehenden Parteigänger der Alkmäoniden.

1) Schol. Aristoph. Lysistr. 1153. frgm. 14 (Rose 418). Her. V, 62—65.

2) ὡς οἱ Ἀθηναῖοι λέγουσιν c. 63. Heitz bemerkt mit Recht: ex eodem se fonte hausisse indicare videtur quo et Atthidum scriptores et ipse Aristoteles postea usi sunt. Aristotelis fragmenta, p. 229. N. 17.

3) I, 59: ἔνθα δὴ ὁ Πεισίστρατος ἦρχε Ἀθηναίων οὔτε τιμὰς τὰς ἐούσας συνταράξας, οὔτε θέσμια μεταλλάξας, ἐπί τε τοῖσι κατεστεῶσι ἔνεμε τὴν πόλιν κοσμέων καλῶς τε καὶ εὖ.

4) VI, 54: οὐδὲ γὰρ τὴν ἄλλην ἀρχὴν ἐπαχθὴς ἦν ἐς τοὺς πολλούς, ἀλλ' ἀνεπιφθόνως κατεστήσατο· καὶ ἐπετήδευσαν ἐπὶ πλεῖστον δὴ τύραννοι οὗτοι ἀρετὴν καὶ ξύνεσιν, καὶ Ἀθηναίους εἰκοστὴν μόνον πρασσόμενοι τῶν γιγνομένων τήν τε πόλιν αὐτῶν καλῶς διεκόσμησαν καὶ τοὺς πολέμους διέφερον καὶ ἐς τὰ ἱερὰ ἔθυον· τὰ δὲ ἄλλα αὐτὴ ἡ πόλις τοῖς πρὶν κειμένοις νόμοις ἐχρῆτο πλὴν καθ' ὅσον αἰεί τινα ἐπεμέλοντο σφῶν αὐτῶν ἐν ταῖς ἀρχαῖς εἶναι. Statt der εἰκοστὴ τῶν γιγνομένων ist in dem erdichteten Brief des Pisistratos an Solon (Diog. Laert. I, 53) die δεκάτη aufgeführt.

auf Grund der Gesetze seinen geregelten Gang, nur dass sie darauf hielten, immer Einen der Ihren am Ruder zu haben«. Plutarch hat eben von dem bitteren, hartnäckigen Widerstand erzählt, den Solon dem Pisistratos geleistet, da er fortfährt: »Kaum aber war Pisistratos der Geschäfte Meister geworden, als er dem Solon solche Auszeichnung, so viel Wohlwollen bezeigte, dass dieser selbst sein Berather wurde und vielen seiner Handlungen Beifall spendete. Hielt er doch die meisten Gesetze Solons aufrecht, gab persönlich das Beispiel ihrer treuen Befolgung und zwang die Freunde, ein Gleiches zu thun. Des Mordes angeklagt, erschien er, obgleich bereits Tyrann, in Person vor dem Areopag, um bescheidentlich seine Vertheidigung zu führen; der Ankläger aber blieb aus. Auch brachte er neue Gesetze ein, unter anderen eins, welches den im Kriege Verstümmelten Lebensunterhalt auf Staatskosten gewährte. Dies Gesetz aber, sagt Heraklides, hatte Pisistratos nur einer Bestimmung nachgeahmt, welche Solon zu Gunsten des verstümmelten Thersippos getroffen. Theophrastos sagt auch, das Gesetz über den Müssiggang rühre nicht von Solon her, sondern von Pisistratos, der dadurch das Land ergibiger und die städtische Bevölkerung ruhiger machte«[1]).

Ein flüchtiger Vergleich reicht aus, um sofort erkennen zu lassen, dass Plutarch weder dem Herodot, noch dem Thukydides, sondern ganz anderen Quellen folgt. Er bringt Einzelheiten, wo beide in allgemeinen Sätzen sprechen, gibt als Gewährsmänner zwei Peripatetiker an und führt eine Angabe vor, die dem Text des Herodot ganz unmittelbar widerspricht. Das einzige Gesetz, das dieser von Solon überhaupt erwähnt, das gegen den Müssiggang[2]), schreibt Theophrast ausdrücklich nicht ihm, sondern dem Pisistratos zu. Diese starke Abweichung von einem viel älteren Schriftsteller würde Plutarch doch wohl als solche kenntlich gemacht haben, wenn er den vollständigen Herodot hier überhaupt vor sich gehabt hätte. Mir will scheinen, als hätte Plu-

1) Sol. 31: οὐ μὴν ἀλλ᾽ ὁ Πεισίστρατος ἐγκρατὴς γενόμενος τῶν πραγμάτων οὕτως ἐθεράπευσε τὸν Σόλωνα τιμῶν καὶ φιλοφρονούμενος καὶ μεταπεμπόμενος, ὥστε καὶ σύμβουλον εἶναι καὶ πολλὰ τῶν πρασσομένων ἐπαινεῖν. Καὶ γὰρ ἐφύλαττε τοὺς πλείστους νόμους τοῦ Σόλωνος ἐμμένων πρῶτος αὐτὸς καὶ τοὺς φίλους ἀναγκάζων, ὅς γε καὶ φόνου προσκληθεὶς εἰς Ἄρειον πάγον ἤδη τυραννῶν ἀπήντησε κοσμίως ἀπολογησόμενος, ὁ δὲ κατήγορος οὐχ ὑπήκουσε· καὶ νόμους αὐτὸς ἑτέρους ἔγραψεν ὧν ἐστι καὶ ὁ τοὺς πηρωθέντας ἐν πολέμῳ δημοσίᾳ τρέφεσθαι κελεύων. Τοῦτο δέ φησιν Ἡρακλείδης καὶ πρότερον ἐπὶ Θερσίππῳ πηρωθέντι τοῦ Σόλωνος ψηφισαμένου μιμήσασθαι τὸν Πεισίστρατον. Ὡς δὲ Θεόφραστος ἱστόρηκε καὶ τὸν τῆς ἀργίας νόμον οὐ Σόλων ἔθηκεν, ἀλλὰ Πεισίστρατος, ᾧ τήν τε χώραν ἐνεργεστέραν καὶ τὴν πόλιν ἠρεμαιοτέραν ἐποίησεν.

2) II, 177.

tarch die Angaben von Herodot, die in seinen Biographieen recht spärlich vorkommen[1]), aus dem Auszug, in dem Theopomp in zwei Büchern den Hauptinhalt der neun Musen des Herodot zusammengefasst hatte[2]) und als wäre ein gut Theil der Schärfe, die in der Schrift: »Ueber die Bosheit des Herodot« enthalten ist, dem Umstande zuzuschreiben, dass erst in Plutarch's letzten Lebensjahren der ganze Text wieder aus langer Vergessenheit hervorgezogen und nun mit einem Beifall begrüsst wurde, der den bötischen Partikularismus des ehemaligen Archon von Chäronea tief verletzte.

Die völlige Unabhängigkeit, in der die von Plutarch benutzte Quellenreihe dem Herodot gegenüber steht, erweist sich noch ganz besonders durch die Chronologie dieses Zeitraumes. Wir haben oben als dringend wahrscheinlich angenommen, dass die bestimmten Daten, welche Phanias von Eresos über den Anfang des Pisistratos und den Ausgang des Solon hatte, aus Aristoteles' chronologischen Forschungen herstammten. Aus dessen Politik können wir nachweisen, dass er in der That über die Epoche der Pisistratiden die genauesten Berechnungen angestellt hat, die das Alterthum überhaupt besass. »Die Herrschaft der Pisistratiden, sagt er dort, hat nicht ununterbrochen gedauert; Pisistratos ist als Tyrann zwei Mal vertrieben worden, so dass er innerhalb 33 Jahren nur 17 Jahre wirklich geherrscht hat; da seine Söhne dann 18 Jahre an der Spitze waren, ergibt sich eine Gesammtdauer ihrer (wirklichen) Herrschaft von 35 Jahren«[3]). Die ganze Epoche aber vom ersten Auftreten des Pisistratos an bis zum Sturz des Hippias beträgt hiernach 51 Jahre[4]). Herodot dagegen berechnet die Jahre wirklicher Herrschaft auf 36 Jahre[5]). Die Abweichung ist nur klein, sie verschwindet ganz, wenn man denkt, dass der Eine das noch nicht vollendete Anfangs- oder Endjahr für voll angenommen, das der Andere nicht mitgerechnet hat. Bei solchen Schätzungen aber verdient der das meiste Vertrauen, der die einzelnen Faktoren anzugeben weiss und das ist hier Aristoteles.

---

1) Them. c. 7. 17. 21. Aristid. c. 16. 19. Comp. Arist. et Cat. 2.

2) Suidas: Θεόπομπος — ἔγραψεν ἐπιτομὴν Ἡροδότου ἱστοριῶν ἐν βιβλίοις β'. Die Bruchstücke bei Müller I, 278.

3) Pol. p. 1315b. 30— (p. 230. 9—): τρίτη δ' ἡ τῶν Πεισιστρατιδῶν Ἀθήνησιν οὐκ ἐγένετο δὲ συνεχής. δὶς γὰρ ἔφυγε Πεισίστρατος τυραννῶν ὥστ' ἐν ἔτεσι τριάκοντα καὶ τρισὶν ἑπτακαίδεκα ἔτη τούτων ἐτυράννευσεν, ὀκτωκαίδεκα δὲ οἱ παῖδες ὥστε τὰ πάντα ἐγένετο ἔτη τριάκοντα καὶ πέντε. Das ganze Kapitel ist chronologisch sehr wichtig.

4) Damit stimmt Eratosthenes, welcher ἔτη ν = 50 ausrechnet im Wesentlichen überein. Dagegen ist es ein Versehen, wenn der Scholiast zu Aristoph. Wespen 502 die Ziffer τεσσαράκοντα καὶ ἓν als Ἀριστοτέλους bezeichnet. Rose 419.

5) Her. V, 65: ἐξεχώρησαν — ἄρξαντες μὲν Ἀθηναίων ἐπ' ἔτεα ἕξ τε καὶ τριήκοντα.

Zwei weitere Stellen der Politik bezeugen übrigens den gut aristotelischen Ursprung des Berichtes, den Plutarch bei Hermippos gefunden hat.

Bei Plutarch ist Pisistratos das Haupt des Thetenthums, das »die Reichen tödtlich hasst«[1]) und bei Aristoteles ist der »Hass gegen die Reichen« das, was Pisistratos zum Vertrauensmann des Demos macht[2]). Die Demagogenkünste, mittelst deren Pisistratos sich emporgeschwungen, werden in der Politik vermuthlich desshalb nur gestreift[3]), weil in der Politie mehr davon zu finden war; das Erscheinen des Pisistratos aber vor dem Areopag wird einer ausdrücklichen Erwähnung für werth gehalten[4]), wenn die Meldung auch nicht mit derselben Bestimmtheit auftritt, mit der sie Plutarch bei den Benutzern des Aristoteles wiederholt fand.

Auch hier also ist Aristoteles, genannt oder nicht genannt, mittelbar oder unmittelbar, die Fundgrube biographischen und chronologischen Wissens. Die Spuren der Herkunft von ihm abgeleiteter Angaben entdecken wir entweder in Bruchstücken seiner Politie oder in Stellen seiner Politik und auffällig ist dabei nur, dass die erstere sehr häufig, die letztere dagegen niemals von Späteren genannt wird. Das Schweigen der Grammatiker und Lexikographen der byzantinischen Zeit lässt sich daraus erklären, dass die Politik an für ihre Zwecke brauchbaren Daten kaum etwas enthalten haben kann, was nicht in den Politien weit ausführlicher und klarer entwickelt war. Das Schweigen der Alexandriner aber führt nothwendig zur Bestätigung unserer früher erörterten Annahme, dass eben die Vorträge des Aristoteles über Politik damals noch nicht als Buch der Oeffentlichkeit übergeben waren, sondern in Gestalt von Nachschriften seiner Hörer innerhalb der Schule fortlebten und durch den Gebrauch, den Lehrer und Schüler von ihrem Inhalt machten, ganz von selbst zu einem Gemeingut wurden, dessen ursprünglicher Eigenthümer mit oder ohne Absicht nicht mehr genannt ward. So führt z. B. Diogenes von Laerte den Hieronymos von Rhodos als Gewährsmann an für die bekannte Geschichte von der glücklichen Speculation in Oelpressen,

1) Sol. 39: — Πεισίστρατος δὲ τῶν Διακρίων ἐν οἷς ἦν ὁ θητικὸς ὄχλος καὶ μάλιστα τοῖς πλουσίοις ἀχθόμενος.

2) Pol. p. 1305. 22 -- (203. 21 —): πάντες δὲ τοῦτο ἔδρων ὑπὸ τοῦ δήμου πιστευθέντες, ἡ δὲ πίστις ἦν ἡ ἀπέχθεια ἡ πρὸς τοὺς πλουσίους, οἷον Ἀθήνησί τε Πεισίστρατος στασιάσας πρὸς τοὺς πεδιακούς.

3) Pol. 1310b. 29 — (p. 217. 21 —): — Πεισίστρατος Ἀθήνησιν — ἐκ δημαγωγίας.

4) Pol. 1315b. 21 — (229. 32 —): φασὶ δὲ καὶ Πεισίστρατον ὑπομεῖναί ποτε προσκληθέντα δίκην εἰς Ἄρειον πάγον.

die Thales gemacht, um zu zeigen, dass der Weise, wenn er nur will, jeden Geschäftsmann in die Tasche stecken kann. Die Erzählung findet sich mit fast genau denselben Worten in der Politik des Aristoteles, dessen Schüler Hieronymos war und aus dessen Vorträgen er geschöpft hat. Ein Beweis für frühzeitige Veröffentlichung der Politik wäre diese Entlehnung nur dann, wenn dieselbe hier als Buch genannt würde. Das aber geschieht nicht, Aristoteles selbst wird in keiner Weise erwähnt [1].

---

§. 4.

Klisthenes.

Die frühesten Nachrichten über die Reformen des Klisthenes verdanken wir dem Herodot und dem Aristoteles.

Der Erstere sagt: »Im Parteienkampf gegen Isagoras unterlegen, machte Klisthenes den Demos zu seiner Hetärie. Die Athener, die bisher in 4 Stämme getheilt waren, theilte er in 10, verdrängte die alten Namen, die jene von den Söhnen des Ion: Geleon, Aegikoreus, Argades und Hoples hatten durch neue Namen, die er mit einer Ausnahme von einheimischen Heroen hernahm; den Aias nämlich, der nicht zu den Einheimischen gehörte, gesellte er ihnen als Nachbar und Bundesgenossen zu« [2]. Nach einer Einschaltung über die neue Phyleneintheilung, welche der Tyrann Klisthenes in Sikyon durchgeführt, fügt er über die Reform seines Enkels hinzu: »um den Demos, den er in vollständiger Zurücksetzung vorfand, ganz für sich zu gewinnen, taufte er die Phylen um und vermehrte ihre geringe Zahl: statt 4 Phylarchen schuf er ihrer 10 und die Demen ordnete er zu je 10 den Phylen unter. Dadurch zog er den Demos auf seine Seite und trug über die Gegner den Sieg davon« [3]. Die Darstellung des Herodot hat zwei

---

1) S. oben S. 112. Anm. 2.

2) V, 66: — ἑσσούμενος δὲ ὁ Κλεισθένης τὸν δῆμον προσεταιρίζεται μετὰ δὲ τετραφύλους ἐόντας Ἀθηναίους δεκαφύλους ἐποίησε· τῶν Ἴωνος παίδων Γελέοντος καὶ Αἰγικόρεος καὶ Ἀργάδεω καὶ Ὅπλητος ἀπαλλάξας τὰς ἐπωνυμίας, ἐπιχωρίων δ' ἑτέρων ἡρώων ἐπωνυμίας ἐξευρών, πάρεξ Αἴαντος· τοῦτον δὲ ἅτε ἀστυγείτονα καὶ σύμμαχον ξεῖνον ἐόντα προσέθετο.

3) ib. 69: ὡς γὰρ δὴ τὸν Ἀθηναίων δῆμον πρότερον ἀπωσμένον τότε πάντα πρὸς τὴν ἑωυτοῦ μοῖραν προσεθήκατο, τὰς φυλὰς μετωνόμασε καὶ ἐποίησε πλεῦνας ἐξ ἐλασσόνων· δέκα τε δὴ φυλάρχους ἀντὶ τεσσέρων ἐποίησε, δέκα δὲ καὶ τοὺς δήμους κατένεμε ἐς τὰς φυλάς· ἦν τε τὸν δῆμον προσθέμενος πολλῷ κατύπερθε τῶν ἀντιστασιωτέων.

Mängel: sie bezeichnet erstens die tiefst greifende Umwälzung, welche der attische Staat seit Solon erlebt hat, als ein Mittel, durch das ein Parteiführer über seinen Nebenbuhler den Sieg davon trägt; während handgreiflich ist, dass dieser Sieg erst erfochten sein musste, ehe die Macht vorhanden war, um Reformen dieser Art durchzusetzen. So wenig Solon seine Seisachtheia vornehmen konnte, ehe er Archon war, so wenig konnte Klisthenes seine Phyleneintheilung durchführen, ehe er des Isagoras und seiner mächtigen Verbündeten vollständig Herr geworden war. Hätte die Reform vor der Verbannung des Klisthenes Statt gefunden, so würde der eindringende Kleomenes ebenso gewiss, als er 700 attische Familien aus der Stadt verstiess[1], auch die neue Phylenordnung wieder abgeschafft haben. Die Stärke des Klisthenes, an der die ganze Reaktion zu Schanden ward, bestand offenbar darin, dass er ausser dem Demos den Rath auf seiner Seite hatte, der auch in seiner Abwesenheit sich stark genug erwies, den Anhang des Kleomenes und Isagoras zu Paaren zu treiben[2]. Die Zusammensetzung des Rathes aber konnte nur die Frucht von Wahlen sein, auf die Klisthenes den ganzen Druck einer wohlgeleiteten Demagogie ausgeübt hatte. Kurz, als Klisthenes in kurze Verbannung ging, konnte sein Reformwerk über die ersten Anfänge noch nicht hinaus gediehen sein.

Der zweite Mangel der Darstellung des Herodot ist: sie lässt im Unklaren, was denn eigentlich an der ganzen Neuerung dem Demos so werthvoll, seinen Gegnern so verhasst sein musste. Die falsche Analogie mit dem Phylenumsturz in Sikyon hat ihn verleitet, in dem Vorgehen des Atheners Klisthenes eine Kundgebung des Stammeshasses gegen die Ionier[3] zu vermuthen und den eminent politischen Sinn derselben zu verkennen. Nach seiner Darstellung sieht die ganze Sache so aus, als hätte der Demos eine Art Fremdherrschaft abschütteln wollen und die alten 4 Phylen hauptsächlich desshalb unerträglich gefunden, weil sie nach den vornehmen Söhnen Ions und nicht nach den minder vornehmen Heroen der attischen Landgemeinden getauft waren. Kurz, seine Angaben kleben an Aeusserlichen, ins Wesen der Sache dringen sie nicht ein.

Ein wesentliches Merkmal der Reform hat Aristoteles in einer einzigen Zeile seiner Politik gezeichnet: Klisthenes, sagt er, nahm

1) ib. 72: — ἀγηλατέει ἑπτακόσια ἐπίστια Ἀθηναίων, τὰ οἱ ὑπέθετο ὁ Ἰσαγόρης.

2) ib.: ἀντισταθείσης δὲ τῆς βουλῆς καὶ οὐ βουλομένης πείθεσθαι.

3) c. 69: δοκέειν ἐμοὶ καὶ οὗτος ὑπεριδὼν τοὺς Ἴωνας, ἵνα μὴ σφισι καὶ αὐταὶ ἔωσι φυλαὶ καὶ Ἴωσι, τὸν ὁμώνυμον Κλεισθένεα ἐμιμήσατο.

viele Fremde und Metöken (aus dem Sklavenstande) in die Phylen auf[1]), d. h. er schuf eine grosse Anzahl Neubürger, die er den Altbürgern gleichstellte und diese umfassende Erweiterung des Bürgerrechtes wie der Bürgerschaft gehörte zu den Grundlagen der neuen Geltung, welche Phylen und Demen und durch sie auch die Regierung und Verwaltung des Staates erhielten. Der Zweck jeder Maassnahme dieser Art wird an einer anderen Stelle der Politik ganz richtig dahin angegeben: Alles ist darauf anzulegen, dass die Gesammtheit der Bürgerschaft möglichst durcheinandergemischt und die alten Geschlechtsverbände gelockert werden[2]).

Auch das zweite wesentliche Merkmal der Reform, die neue Organisation der Demen hat Aristoteles betont. Aus seiner Politie der Athener bewahrt Harpokration den Satz: »Den Demarchen gab er dieselbe Amtsbefugniss, wie sie früher den Naukraren obgelegen; denn die Demen hatte er an die Stelle der Naukrarien gesetzt«[3]). Dass Aristoteles diese Neuerung dem Klisthenes ausdrücklich zugeschrieben hat, meldet derselbe Grammatiker an einer anderen Stelle: »Die Demarchen hatten in jedem Demos den Kataster über die dort befindlichen Grundstücke zu führen. Auch die amtlichen Listen der Eingesessenen waren in ihren Händen; sie riefen die Demen zur Versammlung, wenn es nöthig war und liessen sie abstimmen. Diese Beamten, sagt Aristoteles in der Politie der Athener, hatte Klisthenes eingeführt und mit den Befugnissen bekleidet, welche früher die Naukraren gehabt hatten«[4]).

Ein Scholion zu Aristophanes bestätigt den Wortlaut der ersten von Harpokration angeführten Stelle[5]).

1) Pol. p. 1275b. 36 (p. 61. 11): — Κλεισθένης — πολλοὺς γὰρ ἐφυλέτευσε ξένους καὶ δούλους μετοίκους. Wenn δούλους nicht überhaupt zu streichen ist, so kann es nur mit Bernays so erklärt werden, wie wir es im Texte angedeutet haben: es sind an unserer Stelle freigeborene Fremde und durch Freilassung zu Metöken gewordene Sklaven gemeint. Vgl. Philippi, Attisches Bürgerrecht, S. 166. ξένος und μέτοικος sind sich in derselben Weise p. 1277b. 40 gegenübergestellt.

2) p. 1319b. 25 (185. 4): πάντα σοφιστέον ὅπως ἂν ὅτι μάλιστα ἀναμιχθῶσι πάντες ἀλλήλοις, αἱ δὲ συνήθειαι διαζευχθῶσιν αἱ πρότερον.

3) Harpokration v. Ναυκραρικά: — Ἀριστοτέλης δ' ἐν Ἀθηναίων Πολιτείᾳ φησί: „Κατέστησε δὲ δημάρχους τὴν αὐτὴν ἔχοντας ἐπιμέλειαν τοῖς πρότερον ναυκράροις καὶ γὰρ τοὺς δήμους ἀντὶ τῶν ναυκραριῶν ἐποίησεν.

4) Harpokr. v. δήμαρχος: — ἄρχων τις ἦν ὁ δήμαρχος· οὗτοι δὲ τὰς ἀπογραφὰς ἐποιοῦντο τῶν ἐν ἑκάστῳ δήμῳ χωρίων. ἔτι δὲ καὶ τὰ ληξιαρχικὰ γραμματεῖα παρὰ τούτοις ἦν καὶ συνῆγον τοὺς δήμους ὁπότε δεήσειεν καὶ ψῆφον αὐτοῖς ἐδίδοσαν. τούτους δέ φησιν Ἀριστοτέλης ἐν Ἀθηναίων πολιτείᾳ ὑπὸ Κλεισθένους κατασταθῆναι τὴν αὐτὴν ἔχοντας ἐπιμέλειαν τοῖς πρότερον ναυκράροις.

5) Schol. Arist. Nub. 37: Ἀριστοτέλης δὲ περὶ Κλεισθένους φησί: Κατέστησε καὶ

Klisthenes hat die Demen nicht geschaffen, sondern neu organisirt. Er hat sie vorgefunden als locale Verbände, in denen die Theten, die kleinen Ackerleute, zugezogene Fremde und freigewordene Sklaven eine buntscheckige Mehrheit bildeten gegenüber den Angehörigen der alten Geschlechter. Mit Hilfe dieser Mehrheit, die nach Recht und Anerkennung rang, hat er sich gegen Isagoras eine Hetärie gebildet, der auf die Dauer nicht zu widerstehen war und schliesslich aus dem thatsächlich Gewordenen einen neuen Rechtszustand geschaffen. Aus localen wurden die Demen zu politischen Verbänden, unter eigenen Vorständen mit eigener Verwaltung ebenso staatähnlich organisirt, wie die Phylen mit ihren Königen; die 100 Demen sogen die 48 Naukrarien auf[1]) und bildeten je 10 die Unterabtheilungen der 10 neuen Phylen, welche die 4 alten bei Seite schoben. In der neuen Organisation, welche die alte nicht aufhob, aber in Leblosigkeit verfallen liess, wuchsen Alt- und Neubürger, Fremde und Einheimische, Vornehme und Geringe nach und nach zu **einer** Bürgergemeinde zusammen.

Die umfassende Aufnahme von Nichtbürgern in den Bürgerverband, wie sie Klisthenes zuerst durchgeführt, ist dann das Vorbild für die **Bürgerrechtertheilung** in der ganzen Folgezeit geworden. Man darf zuversichtlich annehmen, dass das Verfahren, das in der späteren Zeit bei Einführung von Neubürgern rechtens war, von ihm zuerst angewendet worden ist. Die erste Stufe ward mit dem Eintritt in den Demos zurückgelegt, die zweite und letzte durch Eintritt in eine der Phratrien auf dem Wege der Adoption oder der Heirath. Der geborene Athener trat durch die Phratrie in den Demos, der »gemachte«, bez. seine Nachkommen, durch den Demos in die Phratrie[2]).

δημάρχους τὴν αὐτὴν ἔχοντας ἐπιμέλειαν τοῖς πρότερον ναυκράροις καὶ γὰρ τοὺς δήμους ἀντὶ τῶν ναυκραριῶν ἐποίησεν.

1) Kleidemos bei Phot. v. ναυκραρία: ὅτι Κλεισθένους δέκα φυλὰς ποιήσαντος ἀντὶ τῶν τεσσάρων, συνέβη καὶ εἰς πεντήκοντα μέρη διαταγῆναι· αὐτοὺς δὲ ἐκάλουν ναυκραρίας. Auf diese offenbar **gemachte** Rechnung möchte ich nicht im Widerspruch mit Aristoteles die Ansicht bauen, dass Klisthenes auch den Naukrarien eine neue Organisation nach dem Decimalsystem gegeben habe. Mag die Lesung der Schlussworte in der ersten von Harpokration angeführten Stelle auch unsicher sein, während das Scholion zu Aristophanes ganz sicher das Richtige bestätigt: die unzweifelhaft echten Worte des Aristoteles, »er gab den **Demarchen** dieselben Befugnisse, wie sie früher die **Naukraren** hatten«, lässt nur die **eine** Auslegung zu: Aristoteles glaubte, die Demen mit ihren Demarchen haben die Naukrarien mit den Naukraren **abgelöst**. Sollten sie auch noch fortbestanden haben, so kann es hiernach nur ein Schattendasein gewesen sein. Das hat **Philippi** S. 154 verkannt.

2) Philippi, S. 167. Das ist die δημοποίησις, von der Aristoteles in dem verworrenen Kapitel, das wir früher besprochen, handelt.

Die Begründung eines verfassungsmässigen Verfahrens bei Aufnahme von Neubürgern war eine der grössten Wohlthaten, die der Gesetzgeber seiner Heimath erweisen konnte. Es musste Mittel geben, der Bürgergemeinde frisches Blut von Aussen zuzuführen und kastenmässige Verbände mit neuem Leben zu erfüllen. Andererseits musste das Mittel der Art sein, dass das neue Recht auch wirklich ein unwiderrufliches und nicht gelegentlich als ein angemaasstes, unter schwerer Strafe vielleicht ganz Unschuldiger wieder zurückgenommen ward, wie das in dem späteren Athen allerdings in Folge nachlässiger Listenführung wirklich geschehen ist.

Schon Solon hatte auf Zulassung Fremder in den Bürgerverband Bedacht genommen, aber unter Einschränkungen, welche Plutarch's Erstaunen hervorgerufen haben. Gestattet war diese Adoption durch den Demos nur Denen, welche aus ihrer Heimath verbannt waren, ohne Hoffnung auf Rückkehr, oder Solchen, welche mit ihrem ganzen Anwesen nach Athen übersiedelten, um da ihr Gewerbe zu treiben[1]. Die Absicht Solons war natürlich nicht, in Athen eine Colonie für Verbrecher und sonstiges Gesindel zu eröffnen. Unter lebenslänglich Verbannten sind selbstverständlich nur politische Flüchtlinge gemeint, die durch einen Verfassungsumsturz Heimath und Bürgerrechte verloren hatten. Die Einschränkung auf Solche, welche ausser Athen fernerhin kein anderes Vaterland mehr haben konnten, noch wollten, hatte Solon gewählt, um zu verhindern, dass Athen zu einem Taubenschlag wurde, wo man Bürgerrechte und Bürgerpflichten so zu sagen auf der Durchreise erwerben und wieder abwerfen konnte. Das hat denn auch Plutarch seinen Gewährsmännern schliesslich aufs Wort geglaubt. Seit Klisthenes fiel diese Einschränkung thatsächlich hinweg.

Kein Geringerer als der Atthidenschreiber Philochoros ist es, welcher dem Klisthenes auch die Einführung des Ostrakismos zuschreibt[2] und vielleicht hat er dies wie wahrscheinlich noch vieles Andere bei Aristoteles gefunden. Wenigstens wissen wir von diesem, dass er eine Beschreibung des Verfahrens beim Scherbengerichte

---

1) Sol. 24: παρέχει δ' ἀπορίαν καὶ ὁ τῶν δημοποιήτων νόμος, ὅτι γενέσθαι πολίταις οὐ δίδωσι πλὴν τοῖς φεύγουσιν ἀειφυγίᾳ τὴν ἑαυτῶν ἢ πανεστίοις Ἀθήναζε μετοικιζομένοις ἐπὶ τέχνῃ. Τοῦτο δὲ ποιῆσαί φασιν αὐτὸν οὐχ οὕτως ἀπελαύνοντα τοὺς ἄλλους ὡς μετακαλούμενον Ἀθήναζε τούτους ἐπὶ βεβαίῳ τῷ μεθέξειν τῆς πολιτείας καὶ ἅμα πιστοὺς νομίζοντα τοὺς μὲν ἀποβεβληκότας τὴν ἑαυτῶν διὰ τὴν ἀνάγκην, τοὺς δ' ἀπολελοιπότας διὰ τὴν γνώμην.

2) Müller, F. H. G. I, 397. 79b: τὸ ἔθος ἀρξάμενον νομοθετήσαντος Κλεισθένους ὅτε τοὺς τυράννους κατέλυσεν, ὅπως συνεκβάλῃ καὶ τοὺς φίλους αὐτ . .

gegeben [1]), ebenso freilich auch, dass er gerade wie Philochoros den ursprünglichen Sinn und Zweck desselben gänzlich missverstanden hat. Der Ostrakismos des fünften Jahrhunderts war die Landesverweisung eines Bürgers auf Volksbeschluss und fand Statt nach ganz bestimmten strengen Vorschriften. Schon Aristoteles hat damit jede beliebige Verbannung oder Vergewaltigung, auch ohne Volksbeschluss zusammengeworfen [2]) und damit steht er keineswegs allein. Philochoros sagt: Klisthenes habe mit dem Ostrakismos den Anfang gemacht, als er nach dem Sturze der Tyrannen auch ihre Freunde zur Stadt hinaus jagte. Wenn es bloss auf die Verbannung ankam und weiter Nichts, dann war es nur consequent, zu sagen, Klisthenes sei das Opfer seines eigenen Gesetzes geworden [3]), denn auch er ist ja einmal vor Isagoras ins Ausland entwichen. Dann waren aber auch die 700 Familien, die Kleomenes ihm nachsandte, scherbengerichtlich verbannt und alle Unterscheidungsmerkmale dieser sehr merkwürdigen Einrichtung waren verwischt. Mit der Angabe des Philochoros findet man den etwas älteren Atthidenschreiber Androtion im Widerspruch. Aus dessen zweitem Buch bewahrt uns Harpokration [4]) die sonderbare Angabe: ein Verwandter des Pisistratos, Hipparchos S. des Charmos sei das erste Opfer des Scherbengerichtes gewesen und zwar, so heisst es an der offenbar verdorbenen Stelle, sei damals, d. h. zur Zeit des Pisistratos dies Gesetz gemacht und auf ihn angewendet worden, weil Pisistratos ihn im Verdacht gehabt, er, der Demagoge würde, falls er auch Stratege würde, nach der Tyrannis gegriffen haben. Ein Tyrann, der den Ostrakismos einführt, um sich in der Gewalt zu behaupten und einen Verwandten verbannt, weil er Gelüste trägt, ihm nachzueifern, wäre allerdings eine sehr heitere Illustration der Irrlehre, dass das Scherbengericht als Schutzwehr gegen das Uebergewicht einzelner

1) ib. 397 aus einem unbekannten Grammatiker im Anhang des Photios: ἐπὶ τῆς ἕκτης πρυτανείας — φησὶν Ἀριστοτέλης, ἐν τῇ κυρίᾳ ἐκκλησίᾳ — καὶ περὶ τῆς ὀστρακοφορίας προχειροτονίαν (so ist statt ἐπιχ. zu lesen) δίδοσθαι εἰ δοκεῖ ἢ μή.

Philochoros setzt die Procheirotonie πρὸ τῆς η' πρυτανείας, d. h. vor der achten Prytanie, während Aristoteles ganz bestimmt die sechste Prytanie nennt. Das ist eine Abweichung, die S. 460—461 erklärt ist.

2) Athen und Hellas II, 53.

3) Ael. V. Hist. XIII, 24.

4) v. Ἵππαρχος: — Ἵππαρχος ὁ Πεισιστράτου. ἄλλος δέ ἐστιν Ἵππαρχος ὁ Χάρμου, ὥς φησι Λυκοῦργος ἐν τῷ κατὰ Λεωκράτους. περὶ δὲ τούτου Ἀνδροτίων ἐν τῇ β' φησὶν ὅτι συγγενὴς μὲν ἦν Πεισιστράτου τοῦ τυράννου καὶ πρῶτος ἐξωστρακίσθη τοῦ περὶ τὸν ὀστρακισμὸν νόμου τότε πρῶτον τεθέντος διὰ τὴν ὑποψίαν τῶν περὶ τὸν Πεισίστρατον ὅτι δημαγωγὸς ὢν καὶ στρατηγὸς ἐτυράννησεν. Hier ist wohl ἂν zu ἐτύραννησεν zu ergänzen.

Bürger eingeführt worden. Offenbar aber haben wir in der Notiz des Harpokration eine in Wort und Sinn entstellte Angabe vor uns. Bei Plutarch wird ein Charmos, — so heisst hier der Vater des Hipparch — als der Liebling des Pisistratos namhaft gemacht[1]; an einer anderen Stelle der Cholargeer Hipparch »der Verwandte des Tyrannen« als der Erste genannt, welcher dem Scherbengericht verfallen[2]. Der Kern dessen, was Harpokration aus Androtion mittheilt, ist also auch sonst bezeugt. Wir werden aber wohl nicht fehl gehen, wenn wir annehmen, dass alles Uebrige auf einem Missverständniss beruht und nur durch dieses der Widerspruch zwischen Androtion und Philochoros entstanden ist. Es gab im vierten Jahrhundert eine Ueberlieferung, welche besagte, der Ostrakismos sei zuerst gegen die Partei der Pisistratiden nach Hippias' Vertreibung, eingeführt worden und der Erste aus ihrem Anhang, der daran glauben musste, sei eben dieser Hipparch gewesen. Ist dies richtig, dann würde sich durch das doppelte Zeugniss der beiden Atthidenschreiber die Verbindung erklären, in die der Ostrakismos mit der Zeit des Klisthenes gebracht wird; nicht freilich, wie es gekommen ist, dass Herodot, der die Flucht des Klisthenes, die Vertreibung seiner 700 Parteigänger und zwei Mal seine Reformen bespricht, gerade diese Neuerung unerwähnt gelassen hat. Für die Annahme, dass Klisthenes der Begründer des Ostrakismos sei, fehlt es durchaus an einem verbürgten Zeugniss; und wer es sonst gewesen sein könne, liegt für uns vollständig im Dunkel.

Ueber die Einrichtung selbst aber hat Aristoteles an jener Stelle für die Politie der Athener eine Nachricht, die erst die jüngste Forschung in ihrem wirklichen Werthe entdeckt hat. »In der sechsten Prytanie, sagt er, nahm die erste regelmässige Volksversammlung die Vorabstimmung über die Frage vor, ob scherbengerichtliches Verfahren eintreten solle oder nicht«? Die sechste Prytanie begann im gewöhnlichen Jahr mit Ende Poseideon oder Anfang Gamelion, welcher nach unserem Kalender mit dem Januar zusammentrifft. Die Verhandlung über die Vorfrage der Ostrakophorie fiel also in die Mitte des Winters, wo der Attiker weder im Felde noch im Weinberg zu thun hatte und ihn überdies das fröhliche Kelterfest der Lenäen zur Stadt rief mit all dem Kunstgenuss und Festjubel, der sich daran anknüpfte. Schlagend erscheint mir, was Hermann Müller-Strübing[3] aus inneren

---

1) Sol. c. 1: λέγεται δὲ καὶ Πεισίστρατος ἐραστὴς Χάρμου γενέσθαι.

2) Nic. c. 11: — ἐξωστρακίσθη — πρῶτος Ἵππαρχος ὁ Χολαργεὺς συγγενής τις ὢν τοῦ τυράννου.

3) Aristophanes und die hist. Kritik. Polemische Studien. Leipzig 1873. S. 185 ff.

Gründen für dies Zusammentreffen geltend macht und nicht unwahrscheinlich seine Auslegung der Stelle des Philochoros, wonach die Ostrakophorie selber, wenn die Vorfrage bejaht war, zu Anfang der achten Prytanie, d. h. im März zur Zeit der grossen Dionysien vorgenommen wurde. Der Zweck des Scherbengerichtes war, einem bewaffneten Wahlkampf um die höchsten Aemter des Staates vorzubeugen durch rechtzeitige Entfernung desjenigen von zwei Parteiführern, den die Mehrheit nicht an der Spitze haben wollte und dem, wenn er bei der Wahl durchfiel, falls er nicht gutwillig ging, Nichts Anderes übrig blieb, als sich mit Gewalt zu behaupten.

---

§. 5.

Themistokles und der Areopag.

Als Xerxes seine Völkerwanderung gen Hellas heranwälzte, hatte Athen eine dreifache Rüstung zur Gegenwehr; es besass einen Kriegsschatz, einen Kriegshafen und eine Kriegsflotte und diese drei Dinge verdankte es einem genialen Bürger, Themistokles, des Neokles Sohn.

König Dareios hatte seit vier Jahren Rüstungen betrieben, unter denen ganz Asien erdröhnte, über deren Zweck und Ziel kein Zweifel war. Das Schicksal fiel ihm in den aufgehobenen Arm; er starb, als er eben seinen Sohn Xerxes zum Vicekönig in Persien ernannt, um seinerseits den Aufstand der Aegypter niederzuschlagen und den Trotz der Hellenen zu brechen [1]. Wie es scheint, hat dieser Todesfall in Hellas die Meinung verbreitet, dass aus dem grossen Rachekrieg nun Nichts werden würde und dieser Meinung die Thatsache zur Stütze gedient, dass er eben wirklich ausblieb, bis zunächst die Aegypter wieder unterworfen waren, die im Jahre vor Dareios' Tode sich erhoben hatten. Bei Herodot finden sich deutliche Spuren dieser Vorstellung. Was er erzählt über das unschlüssige Zaudern des Xerxes, über seine anfängliche Abneigung gegen den Hellenenkrieg und den boshaften Dämon, der ihn dann doch ins Verderben gehetzt und dem abmahnenden Arta-

---

1) Her. VII, 1: τούτων δὲ περιαγγελλομένων ἡ Ἀσίη ἐδονέετο ἐπὶ τρία ἔτεα — τετάρτῳ δὲ ἔτεϊ Αἰγύπτιοι — ἀπέστησαν. — c. 4: ἀποδέξας δὲ βασιλέα Πέρσῃσι Δαρεῖος Ξέρξεα ὡρμητο στρατεύεσθαι. ἀλλὰ γὰρ μετὰ ταῦτά τε καὶ Αἰγύπτου ἀπόστασιν τῷ ὑστέρῳ ἔτεϊ παρασκευαζόμενον συνήνεικε αὐτὸν Δαρεῖον, βασιλεύσαντα τὰ πάντα ἔτεα ἓξ τε καὶ τριήκοντα ἀποθανεῖν —.

banos eiue so schreckliche Lektion ertheilt [1]), das ist nur der Nachklang solcher Stimmungen.

In sich wahrscheinlich ist diese Auffassung durchaus nicht. Den vor Dareios' Rache zitternden Hellenen mochte die Pause, die nach seinem Tode eintrat, und die sich durch den Krieg in Aegypten verlängerte, wohl wie eine Abwendung aller Gefahr erscheinen und dem geschlagenen Xerxes konnte man nachträglich leicht Beklemmungen andichten, von denen er vor der Katastrophe Nichts gewusst hat. Diese ganze Auffassung rührt, wie man bei Herodot deutlich sieht, davon her, dass man in Hellas den ersten Krieg, den Xerxes führte, den gegen das aufstäudische Aegypten, falsch beurtheilte. Man glaubte, das sei ein Beweis, dass Xerxes nur auf Wiederherstellung der Ruhe im eigenen Reiche, nicht auf Rache und Eroberungen sinne; während die Wiederunterwerfung dieser unschätzbar werthvollen Provinz die erste Aufgabe auch des Monarchen sein musste, der eines siegreichen Hellenenkrieges ganz sicher sein wollte. War doch ein Aufbruch ins Ausland ganz unmöglich, so lange dieser Aufstand loderte und bilden doch nachher die Aegypter einen höchst werthvollen Bestandtheil des Heeres und der Flotte. Sie sind die Einzigen, die sich bei Artemision vortrefflich schlagen; während sie bei Platäa zum ausgezeichnetsten Fussvolk des Mardonios gehören [3]).

Dem Themistokles war, wie uns Thukydides in einer begeisterten Charakteristik meldet [4]), eine Gabe der Voraussicht kommender Dinge eigen, die ans Wunderbare grenzte. Diesem merkwürdigen Kopf war zuzutrauen, dass er wirklich in dem Sieg von Marathon nicht das Ende, sondern den Anfang des eigentlich entscheidenden Waffenganges im Voraus erkannte und dass er sich desshalb auch durch den Schein nicht täuschen liess, der bei dem Thronwechsel von 486/5 alle kleineren Geister geblendet haben wird. Aber, um durchzusetzen, was er durchsetzen wollte, genügte seine persönliche Voraussicht nicht.

Seit vielen Jahren bestand Fehde zwischen Athen und Aegina. Im Jahre 491 hatten die Athener sich bei den Korinthern 20 Kriegsschiffe, für 5 Drachmen das Stück, miethen müssen, um mit den

1) ib. c. 8—18.

2) ib. c. 5: ὁ τοίνυν Ξέρξης ἐπὶ μὲν τὴν Ἑλλάδα οὐδαμῶς πρόθυμος ἦν κατ᾽ ἀρχὰς στρατεύεσθαι, ἐπὶ δὲ Αἴγυπτον ἐποιέετο τὴν στρατιῆς ἄγερσιν. Wie wenn Xerxes eine andere Wahl gehabt hätte, als erst das Eine und Nächste und dann das Andere Entferntere in Angriff zu nehmen.

3) Her. VIII, 17. 68. IX, 32.

4) I, 138: τῶν μελλόντων ἐπὶ πλεῖστον τοῦ γενησομένου ἄριστος εἰκαστής.

Aegineten einen Kampf zu wagen, sie hatten sie geschlagen, waren dann aber selbst geschlagen worden [1]). Der Kriegszustand überdauerte die Tage von Marathon und Themistokles benutzte ihn mit glänzendem Erfolg, um dem attischen Volke grosse, rettende Entschliessungen [2]) abzugewinnen.

Wann und unter welchen Umständen ist das geschehen? Da Herodot den Themistokles zum ersten Mal anführt als den glücklichen Entzifferer des bekannten delphischen Spruches von den hölzernen Mauern, nennt er ihn einen Bürger, der erst »neuerdings in die Reihe der ersten Männer aufgestiegen ist« [3]) und erzählt nachträglich, wie er früher den Athenern aus den Einkünften der Laurischen Silbergruben eine Kriegsflotte geschaffen hat.

Wo Thukydides schildert, wie Themistokles es nach der Schlacht von Platäa angefangen, um den Bau der Ringmauer von Athen gegen die Ränke der Spartaner zu schützen und gleichzeitig den Ausbau des Kriegshafens im Piräeus zu betreiben, fügt er hinzu: »Der Anfang dazu war früher gemacht worden, als er auf ein Jahr den Athenern als Archon vorstand« [4]).

Kriegsschatz, Kriegsflotte und Kriegshafen gehören zusammen. Wir wissen hiernach aus Thukydides, dass in dem Jahre, in dem Themistokles Archon war, die grosse Umwälzung eingeleitet worden ist, welche Athen aus einem Binnenstaat in einen Seestaat verwandelte und aus Herodot, dass dieses Jahr zur Zeit der Schlacht von Salamis ein »jüngst« vergangenes war.

Mit der gebietenden Stellung des Themistokles fiel zusammen die scherbengerichtliche Verbannung des Aristides. Die Geschichte von dem Wettbewerb dieser beiden Männer im Staatsleben von Athen hat bei den Hellenen eine kleine Literatur erzeugt. Sophisten und Rhetoren haben sich breitspurig in der Ausmalung ihrer Feindschaft bewegt, aber kein Einziger hat von dem sachlichen Grund ihres Widerstreites und der politischen Ursache des Ostrakismos Meldung gethan. Im »Themistokles« sagt Plutarch, Aristides sei verbannt worden, weil Themistokles das Volk gegen ihn »aufgewiegelt« habe und im »Aristides« ist der Grund der Verbannung der allgemeine Neid — weil Ari-

---

1) Her. VI, 89—93.

2) Her. VII, 144: οὗτος γὰρ ὁ πόλεμος συστὰς ἔσωσε τότε τὴν Ἑλλάδα ἀναγκάσας θαλασσίους γενέσθαι Ἀθηναίους.

3) VII, 143: ἦν δὲ τῶν τις Ἀθηναίων ἀνὴρ ἐς πρώτους νεωστὶ παριών —.

4) I, 93: — ὑπῆρκτο δ' αὐτοῦ πρότερον ἐπὶ τῆς ἐκείνου ἀρχῆς ἧς κατ' ἐνιαυτὸν Ἀθηναίοις ἦρξεν.

stides der »Gerechte« genannt wurde [1]). Die letztere Angabe ist Unsinn, die erstere besagt Nichts, als was sich von selber denken lässt.

Brauchbar ist in seinem Bericht nur die Zeitangabe, wonach »im dritten Jahre (nach der Verbannung), zur Zeit da Xerxes durch Thessalien und Böotien gegen Attika heranrückte«, die Athener durch besonderes Gesetz ihm und allen Verbannten die Rückkehr in die Heimath verstatteten [2]). Danach ist das Archontat des Themistokles und die Verbannung des Aristides in das Jahr 483—482 zu setzen; als Grund der Letzteren aber kann nur ein Streit über die Maassregeln angenommen werden, für die Themistokles alle Hebel einsetzte. Auch ohne ausdrückliche Angabe müssen wir für sicher halten, dass Aristides sich der maritimen Politik des Themistokles widersetzte, und zwar aus principiellen Gründen, die eine starke Partei für sich hatten, vermuthlich denselben Gründen, denen eine bekannte Stelle der unter Platons Namen überlieferten »Gesetze« Ausdruck gegeben hat und die mithin in den Kreisen des alten Landadels ein sehr zähes Leben gehabt haben.

Ueber diese Epoche haben wir zwei auffällige aristotelische Angaben, die sich auf die Theilnahme des Areopag an der Lenkung des Staates beziehen.

In der Politik heisst es: »Das Ansehen, welches der Areopag sich im Mederkrieg erworben, hatte ihn im Staate ein so fühlbares Uebergewicht gegeben, dass der Demos der Flotte, der bei Salamis gesiegt und dadurch Urheber der Seeherrschaft geworden war, alsbald einen Umschwung zur entschiedeneren Demokratie bewirkte«. Ueber das Eingreifen des Areopag aber, während der Persergefahr, erfahren wir schlechterdings gar Nichts, als was Plutarch unter Berufung auf Aristoteles mittheilt, dass nämlich der Areopag bei der Auswanderung aus Athen jedem waffenfähigen Bürger acht Drachmen verabreicht und dadurch die vollzählige Bemannung der Kriegsschiffe vorzugsweise bewirkt habe [4]).

1) Plut. Them. 5. Arist. 7.

2) Arist. c. 8: τρίτῳ δ' ἔτει, Ξέρξου διὰ Θετταλίας καὶ Βοιωτίας ἐλαύνοντος ἐπὶ τὴν Ἀττικήν, λύσαντες τὸν νόμον ἐψηφίσαντο τοῖς μεθεστῶσι κάθοδον, μάλιστα φοβούμενοι τὸν Ἀριστείδην —.

3) p. 1304. 20 (201. 5): ἡ ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλὴ εὐδοκιμήσασα ἐν τοῖς Μηδικοῖς ἔδοξε συντονωτέραν ποιῆσαι τὴν πολιτείαν, καὶ πάλιν ὁ ναυτικὸς ὄχλος γενόμενος αἴτιος τῆς περὶ Σαλαμῖνα νίκης καὶ διὰ ταύτης τῆς ἡγεμονίας [διὰ τὴν] τῆς κατὰ θάλατταν [δύναμιν] τὴν δημοκρατίαν ἰσχυροτέραν ἐποίησεν.

4) Plut. Them. 10: οὐκ ὄντων δὲ δημοσίων χρημάτων τοῖς Ἀθηναίοις Ἀριστοτέλης μέν φησι τὴν ἐξ Ἀρείου πάγου βουλὴν πορίσασαν ὀκτὼ δραχμὰς ἑκάστῳ τῶν στρατευομένων αἰτιωτάτην γενέσθαι τοῦ πληρωθῆναι τὰς τριήρεις.

Diese Stelle besagt mehr, als auf den ersten Blick den Anschein hat. Jedem leuchtet sofort ein, dass die Geldunterstützung an sich für den Entschluss, zu Schiffe zu gehen, allerdings ihre grosse Bedeutung hatte; vergegenwärtigt man sich aber die ganze Lage, so erkennt man: wichtiger als die acht Drachmen für den Mann war die Thatsache, dass der Areopag, die ehrwürdigste Körperschaft, die im Staate überhaupt vorhanden war, sich für den Plan des Themistokles entschied, ihn aus allen Kräften unterstützte, während der durch die Orakel geängstete Volksaberglaube ihm schnurstracks zuwiderlief. In dem Streit über die »hölzerne Burg« des delphischen Orakelspruches würde der Scharfsinn des Themistokles so nicht obgesiegt haben, wie es geschehen ist, wenn z. B. der Areopag es mit den Thoren hielt, die sich nachher auf der Akropolis hinter ihren Bretterwänden von den Persern überraschen liessen, oder wenn er auch nur zögernd, unschlüssig sich mit fortreissen liess, statt kräftig und umsichtig mitzuwirken. Eine merkwürdige Stelle bei Cicero sagt: »Themistokles hätte Nichts angeben können, womit er dem Areopag genützt, während dieser auf die mächtige Hilfe hinweisen konnte, die er dem Themistokles geleistet. Denn der Krieg ist geführt worden auf den Rath der Behörde, welche Solon eingesetzt«[1]). Cicero kannte die Politik wie die Politieen des Aristoteles[2]). Wahrscheinlich haben wir hier einen Nachklang der Schilderung vor uns, die er bei Aristoteles von dem Auftreten des Areopag gelesen hat. Gewiss ist, dass dessen patriotische Haltung von grösster Wichtigkeit war; denn inmitten jährlich gewählter Beamten und monatlich wechselnder Verwaltungsausschüsse unter täglich wechselnden Vorständen war diese stehende, vom Wechsel des Looses und der Wahl ganz unabhängige Körperschaft von lebenslänglichen Mitgliedern aus den ersten Familien der Stadt, auch ohne förmliche Vollmacht in ausserordentlichen Zeiten ein gouvernement de la défense nationale, ein Wohlfahrtsausschuss, der eingriff und handelte wo Gefahr im Verzuge war; der Areopag war in dem von Xerxes bedrohten Athen, in den Tagen, da die für jeden Bürger schmerzlichsten Entschliessungen gefasst werden mussten, dasselbe was er nach der Schlacht am Ziegenfluss war, wo er für die halbverhungerte Bürgerschaft zu retten suchte was noch zu retten war[3]), hier

1) De off. I, 22. 75: — Et Themistocles quidem nihil dixerit, in quo ipse Areopagum adiuverit, at ille vere ab se adiutum Themistoclem. Est enim bellum gestum concilio senatus eius qui a Solone erat constitutus.

2) Bd. 1. S. 65.

3) Lys. c. Eratosth. §. 69: πραττούσης μὲν τῆς ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλῆς σωτηρίαν. S. Athen und Hellas I, 256 ff.

freilich mit grundverschiedenem Erfolg. Sein Verdienst also bestand im Jahre 480 darin, dass er den kühnen Vorschlägen des Themistokles, unbekümmert um Zweifel und Kleinmuth der Menge, rücksichtslos an die Seite trat und für ihr Gelingen das Gewicht seiner ganzen Autorität in die Wagschale warf. Das Psephisma des Themistokles: »die Stadt wird dem Schutz der Göttin befohlen, die Mannschaften gehen zu Schiff, Kinder, Weiber, Sclaven bringt Jeder unter, wie er kann«[1]), forderte von dem gesammten Demos eine beherzte Entschlusskraft nicht gewöhnlicher Art. Wir begreifen wenn Themistokles nicht verschmäht, sich von den Priestern der Athene ein kleines Wunder besorgen zu lassen, das die Gläubigen lehren sollte: die Göttin selber ist schon zur See gegangen, was zaudert Ihr, ihrem Beispiel nachzufolgen?[2])

Wir begreifen nicht minder, wie »inmitten der allgemeinen Bestürzung«, welche die Einsicht in das Unvermeidliche verbreiten musste, die Haltung des jungen Kimon einen erweckenden aufrichtenden Eindruck machte, der mit seinen Freunden feierlich nach der Akropolis zog, um dort zu den Füssen der Göttin ein Rossgeschirr niederzulegen, weil das Vaterland jetzt nicht Ross noch Reisige, sondern seetüchtige Mannen nöthig habe[3]).

In solchen Lagen blickt ein Volk nach den Männern die es an der ersten Stelle zu sehen gewohnt ist, und das Schwerste wird ihm leicht, wenn es dort die unerschütterliche Entschlossenheit gewahrt, die das grösste Opfer als selbstverständlich betrachtet.

Es scheint, als hätte Aristoteles die Scene des Abschiedes der Athener von Athen mit einigen, localer Ueberlieferung entlehnten, Strichen geschildert. Die Geschichte von dem Hund des Xanthippos, der neben dem Schiffe seines Herrn hergeschwommen und am Strande von Salamis vor Erschöpfung verendet ist, wird ausser von Plutarch, auch von Aelian allerdings in verallgemeinernder Weise erzählt und zwar auf Grund der Angaben von Aristoteles und Philochoros[4]). Aristoteles konnte diese Geschichte auf Salamis selbst gehört haben, wo noch zu Plutarch's Zeit ein Denkmal zu Ehren dieses Hundes gezeigt ward[5]); und ebenso gut bei den Trözeniern die Kunde von dem Pse-

1) Plut. Them. 10: τὴν μὲν πόλιν παρακαταθέσθαι τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Ἀθηναίων μεδεούσῃ, τοὺς δ' ἐν ἡλικίᾳ πάντας ἐμβαίνειν εἰς τὰς τριήρεις, παῖδας δὲ καὶ γυναῖκας καὶ ἀνδράποδα σώζειν ἕκαστον ὡς δυνατόν.

2) ib.: ὡς ἀπολέλοιπε τὴν πόλιν ἡ θεὸς ὑφηγουμένη πρὸς τὴν θάλατταν αὐτοῖς.

3) Plut. Cim. 5: — ἐκπεπληγμένων τῶν πολλῶν τὸ τόλμημα πρῶτος Κίμων ὤφθη etc.

4) Aelian, De nat. an. 12. 35. s. V. Rose, p. 420.

5) Plut. Them. 10: — οὗ καὶ τὸ δεικνύμενον ἄχρι νῦν καὶ καλούμενον Κυνὸς σῆμα τάφον εἶναι λέγουσιν.

phisma des Nikagoras über die liebreiche Aufnahme der Familien der Athener.

Mit Rose bin ich geneigt, das ganze 10. Kapitel im Leben des Themistokles auf Aristoteles zurückzuführen, mit einziger Ausnahme der Stelle, die ausdrücklich aus Kleidemos herbeigezogen wird [1]. Sie betrifft die Beschaffung der Gelder für die Hopliten, die zu Schiffe stiegen.

Nach Kleidemos hätte sich Themistokles diese durch eine eigenthümliche List verschafft. Als der Abzug nach dem Piräeus angetreten wurde, hätte man an der Bildsäule der Athene das Medusenhaupt vermisst; dem Anschein nach, um das Medusenhaupt zu suchen, hätte Themistokles Alles durchgewühlt und dabei unter altem Gerümpel eine grosse Summe Geldes gefunden; das Geld sei dann unter die Mannschaften vertheilt worden und so hätte Jeder seinen Zehrpfennig bekommen.

Mit diesem möglichst geschmacklos erfundenen Märchen ist gar Nichts anzufangen, denn die eigentliche Frage: wo kam das Geld her? lässt es ohne Antwort. War es ein Tempelschatz, dann konnte es nicht unter altem Gerümpel gefunden werden, wie eine Stecknadel zwischen Bodendielen. War es kein Tempelschatz, wie war es dann dorthin gelangt ohne Wissen der Priester? Hatte es Themistokles aber mit ihrem Wissen dort versteckt, so fragt sich wo er's hergenommen hat. War es Eigenthum des Staates, so hatte dieser nicht nöthig, was er vertheilen wollte zu seiner eigenen Rettung, erst im Tempel begraben und dann finden zu lassen. Gehörte es einem reichen Bürger, der ein grosses Opfer bringen wollte, so bedurfte es wiederum dieses läppischen Umwegs nicht. Themistokles selbst war dieser reiche Bürger keinenfalls. Hätte er auch die Summen gehabt, die er damals schwerlich haben konnte, so würde er sie entweder als sein eigenes Geschenk ausgetheilt, oder was viel wahrscheinlicher, gar nicht hergegeben haben. Denn für ihn hiess es bekanntlich: Nehmen ist seliger denn Geben und die Grazie, mit der er das Angenehme mit dem Nützlichen verband, als er den Euböern für 30 Talente den Gefallen that, die Hellenenflotte auf der Rhede von Artemision festzuhalten, was ihm mit einem Opfer von 8 Talenten zu Gunsten des Eurybiades und Adeimantos und einem Reingewinn von

1) Sehr wohl möglich ist immerhin, dass Plutarch sowohl den Aristoteles, als den Kleidemos in der Atthis des Philochoros citirt fand. Albracht: De Themist. Plut. fontib. Gött. 1874. S. 30—31.

2) Nach Theophrast (Plut. Them. c. 25) hätte er kaum 3 Talente besessen, ehe er ins Staatsleben trat.

22 Talenten gelang — beweist ebensosehr wie die kindliche Freude, mit der Herodot diese echt griechische Geschichte erzählt [1], dass ihm solche Selbstverleugnung nicht zuzutrauen war, und von seinen Landsleuten auch weder verlangt noch gedankt worden wäre. Der Vorschlag, den Artabazos im Kriegsrath des Mardonios macht: Gehen wir nach Theben zurück, schütten wir den Goldregen unserer Schätze über die Führer der Hellenen aus und ihr ganzes Heer läuft ohne Schlacht auseinander! [2]) zeigt, wie der Ruf der Hellenen in diesen Dingen war. Die Thebäer haben den Vorschlag eifrig unterstützt und Herodot meldet ihn ohne jede Entrüstung.

Mit dem Geschichtchen ist also Nichts zu machen. Nur die Angabe des Aristoteles verdient ernste Beachtung. Sie zu erklären, hat man mit Hilfe der Andeutung des Kleidemos angenommen, es seien Tempelschätze gewesen, welche der Areopag verwendet habe [3]): das setzt aber voraus, dass im Tempel der Athener ein bedeutender Schatz gemünzten Geldes vorräthig gewesen ist — mit ungemünztem war im Augenblick sofortigen Bedarfs Nichts anzufangen — und ein solcher konnte nur aus einer Quelle stammen, aus den Ueberschüssen der Einkünfte, welche die Laurischen Silbergruben seit dem Gesetz des Themistokles dem Staate verschafften und die ohne Zweifel nach allgemeinem Brauch, soweit sie nicht sofort verausgabt wurden, im Tempel der Schutzgottheit aufgehoben waren. Es versteht sich von selbst, dass seit dem Volksbeschluss, diese Einkünfte nicht mehr unter die Bürger zu vertheilen, auch eine Behörde den Auftrag empfangen haben muss, sie zu verwalten, die Ausgaben für Hafen und Flotte zu verrechnen und die richtige Verwendung zu überwachen. Von einem Tamias hören wir in dieser Zeit noch Nichts. Warum sollte nicht der Areopag, der κατάσκοπος πάντων des Solon, diesen Auftrag erhalten haben können? Der Hafen war nothdürftig im Stande, die Flotte war hergestellt, warum sollte es im Jahr 480 nicht Ueberschüsse gegeben haben, welche als Kriegsschatz für die Kriegführung selber aufbewahrt worden waren, so dass die oberste Aufsichtsbehörde im Stande war den Vertheidigern der Stadt ausnahmsweise acht Drahmen zu verwilligen, während früher, als man die Erträgnisse noch nicht sammelte, jeder Bürger 10 Drachmen erhalten hatte?

1) Her. VIII. 4. 5: καὶ τοῖσι Εὐβοεῦσι ἐκεχάριστο, αὐτός τε ὁ Θεμιστοκλέης ἐκέρδηνε.

2) Her. IX. 41: — ἔχειν γὰρ χρυσὸν πολλὸν μὲν ἐπίσημον, πολλὸν δὲ καὶ ἄσημον, πολλὸν δὲ καὶ ἄργυρόν τε καὶ ἐκπώματα· τούτων φειδομένους μηδενὸς διαπέμπειν ἐς τοὺς Ἕλληνας, Ἑλλήνων δὲ μάλιστα ἐς τοὺς προεστεῶτας ἐν τῇσι πόλισι, καὶ ταχέως σφέας παραδώσειν τὴν ἐλευθερίην μηδὲ ἀνακινδυνεύειν συμβάλλοντας.

3) Zuletzt Philippi: Der Areopag. S. 293.

Ich sehe in der That nicht, was dieser Annahme mit Grund entgegengestellt werden könnte. Die Glaubwürdigkeit der Angabe des Aristoteles über das Eingreifen des Areopag hat noch Niemand angezweifelt. Sie zu erklären, finde ich kein Mittel als diese Vermuthung[1].

---

§. 6.

Aristides und der delische Bund.

Mit der Schlacht von Salamis tritt in den peripatetischen Quellen das Bild eines Mannes hervor, den diese Schule mit ungemeiner Vorliebe behandelt und immer von Neuem als das Muster eines grossen Bürgers hingestellt hat, das ist Aristides, des Lysimachos Sohn. Hätte Plutarch über diesen nur vor sich gehabt, was Herodot von ihm meldet, so würde er seine Biographie nicht geschrieben haben. Der Anekdotenklatsch des Idomeneus konnte ihn dazu nicht begeistern; die Autorität der peripatetischen Schule gab ihm das Vertrauen, der Reichthum ihrer biographischen Nachrichten den Stoff zu seiner Arbeit.

Die Entschiedenheit, mit der die Quellen Plutarchs diesen Mann in den Vordergrund schieben, wird augenfällig, wenn man vergleicht, wie selten er bei Herodot wie häufig er bei Plutarch genannt wird aus Anlass derselben Ereignisse, die von jenem wie von diesem erzählt werden.

In einem schicksalsvollen Augenblick lässt ihn Herodot auf der Bühne erscheinen. Die Führer der Hellenenflotte hadern auf Salamis, ob sie fechten oder davonsegeln wollen. Um die Kleinmüthigen zum Kampf zu zwingen, schickt Themistokles seinen Sikinnos zu den Barbaren hinüber und lässt ihnen sagen: Macht das Netz zu und die Beute ist gefangen. Noch dauert bis tief in die Nacht der Zank der Führer, da wird Themistokles herausgerufen und Aristides, der von Aegina durch die feindliche Flotte hindurch herübergekommen ist, kündigt ihm

1) Müller-Strübing, Aristophanes u. d. hist. Kritik hat dieselbe Ansicht. S. 249: »Erst der Antrag des Themistokles — hatte eine eigene Finanzverwaltung in Athen nöthig und möglich gemacht. Dieselbe, immer noch sehr einfach, scheint zunächst dem Areopagos übertragen worden zu sein, denn ich sehe nicht, aus welcher Befugniss und aus welchen Mitteln derselbe sonst die Vertheilung der acht Drachmen an jeden streitbaren Bürger kurz vor der Schlacht bei Salsmis hätte anordnen können«.

an: Die Einschliessung ist vollendet, der Kampf unvermeidlich. Wir beide aber schliessen Frieden und Freundschaft um des Vaterlandes willen. So sprach Aristides zu dem Manne, der »sein ärgster Feind« gewesen war. Nach Allem, was ich über seinen Charakter hörte, sagt Herodot, muss ich ihn für den edelsten und gerechtesten Mann unter den Athenern halten[1]. Die erste Wiederbegegnug beider Männer erzählt Plutarch im Wesentlichen ebenso; auch die Zuziehung des Aristides zum Kriegsrath geben beide Berichte übereinstimmend, abweichend dagegen sind ihre Angaben über den Antheil, den Aristides daran nimmt. Während er bei Herodot ganz naturgemäss auf Anrufung des Themistokles persönlich bezeugt, was er selbst gesehen hat, schweigt er bei Plutarch, da Themistokles seinen Vorschlag abermals entwickelt und sagt nachher: dies Schweigen habe seine Zustimmung bedeutet[2]. Das Gemetzel, das dann während der Seeschlacht unter den Persern auf der Insel Psyttalia angerichtet wird und das Aeschylos wie ein Augenzeuge geschildert hat, lassen beide Berichte unter Befehl des Aristides vor sich gehen[3]. Von da ab wird Aristides bei Herodot nur noch einmal als Stratege der 8000 Athener erwähnt, welche bei Platää mitkämpfen[4].

Anders bei Plutarch, der hier überhaupt von Herodot vielfältig abweicht. Da Mardonios den Athenern die verführerischen Anerbietungen machen lässt, die bei Plutarch noch weit über das Mass hinausgehen, das sie bei Herodot inne halten, und da die Lakedämonier in grosser Angst, das möchte wirken, Gegenvorschläge machen, die hier ebenso schäbig sind als bei Herodot, da schlägt Aristides ein Psephisma vor, das diesen eine derbe Zurechtweisung ertheilt; er ist es der »den Abgesandten des Mardonios« (Alexander von Makedonien wird nicht genannt) die Sonne zeigt: »so lange die nicht weicht aus ihrer Bahn, werden wir mit den Persern streiten für unser verheertes Land und unsere geschändeten Heiligthümer« und schliesslich durchsetzt, dass die Priester den Fluch aussprechen über Jeden, der zum Frieden mit den Medern und zum Abfall von den Hellenen rathen wird[5].

---

1) VIII. 79: — τὸν ἐγὼ νενόμικα, πυνθανόμενος αὐτοῦ τὸν τρόπον ἄριστον ἄνδρα γενέσθαι ἐν Ἀθήνῃσι καὶ δικαιότατον.

2) Aristides c. 8.

3) Arist. c. 9. Herod. VIII, 95. In Aeschylos' Persern v. 447 ff. ist es nicht die Küstenwache der Athener, sondern die Schiffsmannschaft selber, die nach dem Seesieg in Psyttalia ans Land steigt.

4) IX, 28.

5) Arist. c. 10.

Kurz, er ist der Sprecher und Antragsteller bei Gelegenheit derselben politischen Entscheidung, die Herodot mit viel grösserer Breite auseinanderlegt [1]), ohne den Aristides zu nennen.

Als Führer der Gesandtschaft, die bald darauf nach Sparta geht, um die zögernden Ephoren an ihre Pflicht gegen Athen zu mahnen, nennt Plutarch wiederum den Aristides, während Herodot davon nichts weiss, fügt aber hinzu, dieser Angabe des Idomeneus wiederspreche das Psephisma des Aristides, welches Kimon, Xanthippos und Myronides als die Bevollmächtigten des Demos bezeichne [2]). Das Psephisma selbst hat er offenbar in der συναγωγὴ ψηφισμάτων des Krateros gelesen, den er an einer anderen Stelle derselben Lebensbeschreibung als seine Autorität in diesen Dingen nennt [3]).

In den Kämpfen der Tage von Erythrä [4]) und Platää tritt Aristides wiederum scharf hervor.

Aus Delphi lässt er sich ein Orakel kommen [5]), von dem Herodot nichts meldet, bei dem Streit mit den Tegeaten um den linken Flügel hält er eine viel passendere Rede [6]), als »die Athener« bei Herodot; einer Verschwörung im eigenen Lager kommt er geschickt zuvor [7]), bei dem Hilfegesuch der bedrängten Megarer ruft Pausanias »Freiwillige vor« und Aristides bietet seine 300 Auserlesenen an [8]), bei Aristides meldet sich Alexander von Makedonien, um ihm den für den nächsten Morgen bevorstehenden Angriff des Mardonios anzukündigen, er überbringt dem Pausanias die wichtige Botschaft [9]), unterstützt den Vorschlag des Letzteren, den rechten Flügel den Athenern zu geben und beschwichtigt die übrigen Führer, die dies Verlangen unbillig finden [10]). In der Schlacht selbst ruft er erst den Hellenensinn der ihm gegenüber stehenden Landsleute an, ehe er das Zeichen zum Kampfe gibt [11]). Nach dem Siege ist er es, der um leidigen Hader zu verhüten, dem

1) Her. VIII, 140—144.
2) Arist. c. 10 am Ende.
3) Arist. c. 26.
4) Der Kampf der Megarer und Athener gegen die Reiterei der Masistios bei Erythrä (Her. IX, 20 ff.) wird von Diodor XI, 30 mit der Schlacht von Platää zusammengeworfen, die erst 12 Tage später stattfindet (Her. c. 57 ff.).
5) Arist. 11.
6) ib. c. 12.
7) ib. c. 13.
8) c. 14.
9) c. 15.
10) c. 16.
11) c. 18.

Vorschlag zuerst zustimmt, den Platäern den Siegespreis zuzuerkennen [1], und von ihm geht die Stiftung des panhellenischen Befreiungsfestes in Platää aus, das Plutarch noch feiern sah und nach seiner eigenen Beobachtung beschreibt [2]. Er bringt das Gesetz ein, das die Wählbarkeit zum Archontenamt allen Bürgern ertheilt, verhindert ein angebliches Attentat des Themistokles auf die Hellenenflotte [3] und stiftet vor Byzanz den delischen Bund [4].

Führt man diese Einzelzüge auf ihre phychologische Einheit zurück, so entsteht das Bild eines Mannes, dessen eigenthümliche Grösse in einer Verbindung von Seelenadel und Klugheit besteht. Was Plutarch über das Orakel, das auf die Platäer enge Beziehung hat und dann über das Befreiungsfest eben daselbst mitzutheilen weiss, dankt er ohne Zweifel einer einheimischen localen Ueberlieferung der Platäer selbst; andere rein sachliche Details hat er aus Idomeneus und Krateros geschöpft; was aber den Charakter des Aristides in eigenthümlicher Weise beleuchtet, was augenscheinlich darauf berechnet ist, darzuthun, wie dieser vereinigte was sich sonst gegenseitig ausschloss, das stammt offenbar aus einer Quelle, in der Aristides zum Gegenstand einer ethischen Betrachtung gemacht war. Bei Entdeckung des Complotts, das athenische Junker in Platää gegen die Demokratie geschmiedet haben, benimmt er sich so, dass lieber »das strenge Recht, als das Gemeinwohl« darunter leidet; der angebliche Vorschlag des Themistokles, die Hellenenflotte in Pagasä zu verbrennen, findet er »höchst vortheilhaft aber auch höchst ungerecht« und das Volk verwirft ihn desshalb, ohne ihn gehört zu haben. Nach Erzählung des Hegemoniewechsels vor Byzanz und der Gründung des delischen Bundes, bei der Aristides sich in der That mit ganz ausserordentlichem Geschick benommen hatte, fährt Plutarch fort: Aristides liess die Hellenen schwören und leistete den Bundeseid selber an Stelle der Athener, indem er unter Flüchen (auf die die abtrünnig werden würden), einen glühenden Erzklumpen ins Meer warf. »Als die Athener später im Drange der Umstände, wie es scheint, sich genöthigt sahen, die Zügel ihrer Herrschaft strenger anzuziehen, sagte er zu ihnen: Die Schuld des Meineides werft nur auf mich, und thut im Uebrigen wie Ihr's für gut findet. Ueberhaupt, sagt Theophrastos, hat dieser Mann, der im persönlichen Leben und im Verkehr mit seinen Mitbürgern streng rechtlich verfuhr, in grossen,

1) c. 20.
2) c. 21.
3) c. 22. Vgl. Athen und Hellas I, 108.
4) c. 23.

auswärtigen Fragen meistens nach dem Grundsatz gehandelt, dass das Wohl des Vaterlandes manches Unrecht nöthig mache. Denn als die Verbündeten von Delos auf Antrag der Samier, dem Vertrag zuwider, beschlossen, den Bundesschatz nach Athen zu verlegen, sagte er wie Theophrast meldet, das sei zwar nicht recht, aber nützlich«[1]).

Theophrast also gehört zu denen, welche bei Betrachtung des Aristides die Frage erörtert haben, wie Tugend und Klugheit, Rechtsliebe und politischer Vortheil, bürgerliche und öffentliche Moral sich zu einander verhalten. Aus dem Leben des Perikles kennen wir von ihm eine Schrift: Ἠθικά, in welcher solche Probleme behandelt worden sind. So gut er am Beispiel des Perikles fragen konnte: »ob der Charakter sich nach den Schicksalen wende und durch Körperleiden von der Mannhaftigkeit abgelenkt werde«[2]), ebensogut konnte er dort aus dem Leben des Aristides Belege heranziehen, um an einem reinen Charakter zu zeigen, in wie viel das Sittengesetz, das im Privatleben gilt, auch auf die Behandlung öffentlicher Dinge anwendbar ist, wo die Selbstverleugnung des Einzelnen Mass und Grenze findet an dem nothwendigen Egoismus der Gesammtheit, deren Heil er zu wahren hat. Wir nehmen also an, dass auch im Aristides die »Ethik« des Theophrast benutzt ist[3]), gestehen aber sogleich zu, dass diese nach den hier vorliegenden Proben sich weder durch psychologische Tiefe, noch durch sittlichen Ernst kann ausgezeichnet haben. Gleich die angebliche Aeusserung: Werft den Meineid nur auf mich u. s. w. würde bei Aristides eine wahrhaft cynische Gewissenlosigkeit voraussetzen. Wer ihm diese Worte in den Mund legte, ging von einer doppelten Auffassung aus, erstens dass der Eid, den Aristides leistete, nur ihn persönlich, nicht auch den Staat gebunden habe, und zweitens dass nothwendige Umbildungen des Bundesverhältnisses einen Bruch des Eidesaustausches von Byzanz in sich schlossen. Das Eine ist so falsch wie das Andere.

---

1) Plut. Arist. c. 25: — ὕστερον δὲ τῶν πραγμάτων ἄρχειν ἐγκρατέστερον, ὡς ἔοικεν, ἐκβιαζομένων ἐκέλευε τοὺς Ἀθηναίους τὴν ἐπιορκίαν τρέψαντας εἰς ἑαυτόν, ᾗ συμφέρει χρῆσθαι τοῖς πράγμασι. καθ᾽ ὅλου δ᾽ ὁ Θεόφραστός φησι τὸν ἄνδρα τοῦτον περὶ τὰ οἰκεῖα ται τοὺς πολίτας ἄκρως ὄντα δίκαιον ἐν τοῖς κοινοῖς τὰ πολλὰ πρᾶξαι, πρὸς τὴν ὑπόθεσιν τῆς πατρίδος ὡς συχνῆς ἀδικίας δεομένης. καὶ γὰρ τὰ χρήματά φησιν τῶν ἐκ Δήλου βουλευομένων Ἀθήναζε κομίσαι παρὰ τὰς συνθήκας καὶ Σαμίων εἰσηγουμένων, εἰπεῖν ἐκεῖνον ὡς οὐ δίκαιον μὲν συμφέρον δὲ τοῦτ᾽ ἐστί.

2) Pericl. 38; ὁ γοῦν Θεόφραστος ἐν τοῖς Ἠθικοῖς διαπορήσας, εἰ πρὸς τὰς τύχας τρέπεται τὰ ἤθη καὶ κινούμενα τοῖς τῶν σωμάτων πάθεσιν ἐξίσταται τῆς ἀρετῆς, ἱστόρηκεν etc.

3) Sonderbarerweise ist diese verlorene Schrift des Theophrast bisher von Niemanden unter die wahrscheinlichen Quellen von Plutarchs Biographieen gerechnet worden und überhaupt fast ohne jede Beachtung geblieben.

Vor Byzanz war Nichts beeidigt als die Unauflöslichkeit des Waffenbundes gegen die Perser, gleichbindend für Athen wie für die Hellenen, die seine Hilfe angerufen. Eine nothwendige Veränderung seiner inneren Einrichtung zumal auf Antrag des mächtigsten Bundesgliedes, der Samier selbst, war nichts weniger als ein Bruch des Treueeides und der erste Fall gewaltsamen Vorgehens gegen einen Verbündeten, die Naxier nämlich, war hervorgerufen durch deren Abfall, d. h. durch deren Eidbruch. Hat Aristides den Aufstand der Naxier und den Antrag auf Verlegung des Bundesschatzes aus dem gefährdeten Delos in das sichere Athen[1]) noch erlebt, so wird er die Züchtigung des Verrathes der Einen, die Annahme des Antrages der Anderen, nicht als ein Unrecht, noch weniger als einen Eidbruch, sondern als eine Bundespflicht angesehen haben, über die er Besseres zu sagen wusste als ihm der Unverstand der Epigonen zutraut. An der Zuverlässigkeit der Angabe des Theophrast über den Antrag der Samier halte ich nach wie vor fest; und die Lebensdauer des Aristides bis in diese Zeit hinab ist mir jetzt wahrscheinlicher geworden, als das früher der Fall war.

Die Auffassung, die Theophrast von der politischen Sittlichkeit des Aristides hier an den Tag legt, gipfelt in dem Satze, dass ein streng rechtschaffener Mann in der Politik das gerade Gegentheil von dem zu thun habe, was er als Privatmann zu befolgen gewohnt sei; ein Satz, der eine überaus schwierige Frage gewissermassen mit dem Messer durchschneidet. Dürften wir solchen Auffassungen trauen, so würden wir gar nicht begreifen, worin denn eigentlich die »Gerechtigkeit« bestanden habe, die dem Aristides so grossen Ruhm eingetragen hat. Im Parteienkampf gegen Themistokles werden dem Tugendspiegel, der sein Gegner ist, in aller Unschuld so ärgerliche Dinge nachgesagt, dass wir ganz gerechtfertigt finden, wenn wir lesen, Aristides habe gesagt: »soll Athen gesunden so muss man uns Beide ins Barathron werfen«[2]. Eine vollständige Verwilderung alles Pflichtgefühles gibt sich in der Erzählung von der Rache kund, die Aristides für einen frivolen Unterschleifsprocess genommen haben soll. Weil er einmal für die Strenge, mit der er gegen Staatsdiebe verfuhr, in einen schmählichen Process verwickelt worden, habe er ein ander Mal den Spiess umgedreht, bei

1) Die Ansicht, die ich im Jahre 1865 über den Zusammenhang dieser beiden Ereignisse aufgestellt habe (Athen und Hellas I, 73) hat neuerdings Müller-Strübing, Aristophanes und die hist. Kritik (Leipzig 1873. S. 261) angenommen und gegen die Bedenken U. Köhlers vertheidigt.

2) Plut. Arist. 3.

den Unterschleifen der Beamten absichtlich die Augen zugedrückt und als er dafür allgemeine Lobsprüche erntete, dem Demos eine derbe Strafpredigt gehalten: Seht, Schurken durch die Finger sehen, bringt bei Euch mehr Ehre, als den Staat in seinem Eigenthum schützen [1]). Diese Geschichte hat Plutarch nicht von Theophrast sondern von Idomeneus; aber mit dem ethischen Standpunkt des Ersteren ist sie sehr wohl vereinbar.

Die Glanzepoche im Leben des Aristides ist die Zeit des Hegemoniewechsels vor Byzanz. Ueber diesen hat Plutarch [2]) Nachrichten, die wir sonst nirgends finden. Als Häupter der Verschwörung gegen Pausanias nennt er die drei Grossmächte unter den Inselhellenen, die Samier, Lesbier und Chier; er nennt sogar die Schiffshauptleute, welche den offenen Bruch mit dem hoffährtigen Spartaner herbeiführen, den Samier Uliades und den Chier Antandros, von denen wir sonst keine Silbe wissen und erzählt die entscheidenden Vorgänge von dem Beginn der allgemeinen Unzufriedenheit bis zum Treueschwur der neuen Verbündeten bei aller Kürze mit einer Anschaulichkeit, die auf eine vortrefflich unterrichtete Quelle schliessen lässt. Der Lesbier Theophrast ist der einzige Gewährsmann, der in dem ganzen Zusammenhang namhaft gemacht wird; dessen Landsleute, die Lesbier, nahmen hervorragenden Antheil an dem ganzen Unternehmen. Die Bundesgenossen im Allgemeinen sind es, aus deren Mund der Ruhm des »gerechten« Aristides ertönt für die Abschätzung, der er ihr Soll und Haben unterworfen; nahe genug liegt die Annahme, dass Plutarch das Alles aus dem Theophrast, dieser aber seine Kenntniss aus einer auf seiner Heimathinsel Lesbos fortlebenden Ueberlieferung entlehnt hat. Seine Meldung, dass die Verlegung des Bundesschatzes nach Athen auf Antrag der Samier erfolgt ist, beweist, dass er in diesen Dingen genau unterrichtet war; ihm ist über die Anfänge des Bundes mindestens ebenso eingehende Kenntniss zuzutrauen als er sie über die Epoche der Umbildung desselben augenscheinlich besessen hat. Sein Schüler Duris von Samos hat gewiss auch über diesen Theil der Geschichte seiner Heimath ausführlich gehandelt; aber die Gehässigkeit, die er nach Plutarch [3]) zu schliessen, gegen Athen zur Schau trägt, verbietet die Annahme, dass er in so sympathischem Tone wie Theophrast von diesen Vorfällen gesprochen habe. Noch weniger wahrscheinlich ist, dass der Chier Theopomp, an den sonst auch gedacht werden

1) ib. c. 4.
2) ib. c. 23. 24. 25.
3) Perikles c. 28.

könnte, gerade hier als Quelle gedient hat. Aus dem 10. Buch seiner Philippika, welches auch von älteren athenischen Demagogen handelte[1], haben wir Bruchstücke über Themistokles und Kimon, nicht aber über Aristides; dass er, der bekanntlich keinerlei Vorliebe für athenische Politik gehabt, dem Aristides irgendwo besonderes Lob gezollt, hören wir nicht. Bei dem Dichter Ion v. Chios[2], dem Freunde Kimons dürfen wir allerdings eine Berührung auch dieser Dinge annehmen.

Das falsche Urtheil, das wir dem Theophrast nachgewiesen haben, steht unserer Annahme nicht im Wege. Theophrast ist nicht der einzige unter den Alten, dessen objektive Meldungen wir mit Dank und Vertrauen annehmen, während wir seine subjektiven Zuthaten ablehnen. Die genaue Kunde von dem Verdienst, das die Bundesgenossen um die Gründung des Bundes sich erworben haben, kann nur aus einer bundesgenössischen Quelle stammen und als solche liegt hier Theophrast und neben ihm vielleicht Ion am nächsten.

Plutarch nennt noch fünf Pripatetiker ausser Theophrast als seine Gewährsmänner für Einzelheiten aus dem Leben seines Helden; ein Beweis, dass dieser zu den Lieblingen der Schule gehört hat und Aristoteles selbst grosse Stücke auf ihn gehalten haben muss, wenn wir auch von diesem keine einzige echte Stelle kennen, die über ihn gehandelt hat, denn die, welche Plutarch aus der Schrift »vom Adel« anführt, erscheint ihm selbst mit Recht als sehr zweifelhaft[3]. Das Uebergewicht der peripatetischen Quellen in dieser Biographie ist schon Andern aufgefallen. Sintenis bemerkt in der Vorrede zu seiner Schulausgabe des Aristides: »Durch ihres grossen Meisters Beispiel angeregt wandten seine Jünger ihren Fleiss sowohl auf antiquarische und literarische Studien im Allgemeinen, als im Besonderen auf die Biographie, als deren Begründer Aristoteles zu betrachten ist. Wird natürlich jeder seiner einzelnen Schüler seine besonderen Vorzüge und Mängel gehabt haben, so scheint doch der Grundcharakter Aller ein gemeinsamer gewesen zu sein. Als solcher lässt sich vor Allem grosser Fleiss in Anhäufung des Stoffes bis auf die kleinsten Einzelheiten bezeichnen, mit besonderer Vorliebe für seltsame, auffallende, mitunter ganz unglaubliche Dinge, so dass man von ihrer Kritik keine besonders hohe Meinung hegen kann; ferner Abschweifung von der eigentlichen Aufgabe, besonders aber Berücksichtigung des Privatlebens einflussreicher Männer der Vorzeit, das bei früheren Schriftstellern gegen

1) Müller, Fr. H. I. p. 292—293.
2) Hauptquelle für Plutarchs Kimon: cf. c. 5. 9. 16.
3) Plut. Arist. c. 27.

ihre politische Wirksamkeit nicht in Betracht kam[1]«. Die Thatsache, die Sintenis betont, ist im Wesentlichen richtig; ihr Ursprung aber, den er nicht erörtert, liegt augenscheinlich in der Neigung dieser Schule, die Ethik an Beispielen zu erläutern und diese Beispiele aus dem Leben allbekannter Männer zu entlehnen, daraus ergibt sich von selbst die Liebhaberei an Uebertreibungen, Detailmalerei, Erfindungen sogar, wenn sie nur dem quod erat demonstrandum dienten. Eigentliche Biographieen haben darum die Schüler des Aristoteles so wenig geschrieben als er selbst; aber biographisches Material haben sie in Fülle enthalten und Plutarch hat es emsig ausgebeutet. Ihre Vorliebe gerade für einen Mann wie Aristides erklärt sich leicht; er hat das alte mit dem neuen Athen vermittelt, war ursprünglich Aristokrat ohne Oligarch, wurde dann Demokrat ohne Demagoge zu sein, war zeitlebens ein rechtschaffener Mensch, ein massvoller Politiker und ein Patriot ohne Furcht und Tadel, ein Urbild jener »gesunden Mitte der Lebensführung«, jenes μέσος βίος, der das Ideal des Aristoteles gewesen ist.

Das aristokratische Athen scheint das Andenken des Aristides und die Unterstützung seiner Nachkommen mit einer gewissen berechneten Beflissenheit gepflegt zu haben. Platon preist ihn als den Inbegriff aller Bürgertugenden[2]. Alkibiades wird als Urheber eines Volksbeschlusses genannt, welcher seinem Sohn Lysimachos 100 Minen Geld, 100 Morgen angebauten Landes und ausserdem ein Tagegeld von 4 Drachmen aussetzte. Demetrios von Phaleron, der sich eines in tiefer Armuth lebenden Tochtersohnes des Aristides noch erinnerte, rühmte sich als Gesetzgeber von Athen der Fürsorge um die Mutter desselben und deren Schwester[4], eine Nachricht, die in dieser Fassung einen groben Anachronismus enthält, denn ums Jahr 318 können leibliche Töchter des Aristides nicht mehr gelebt haben. In der peripatetischen Schule war die Sage verbreitet, die Enkelin des Aristides, Myrto mit Namen, habe Sokrates ihrer grossen Armuth wegen neben seiner Frau auch noch zum Weibe genommen; eine Sage, die Aristoxenos von Tarent und Hieronymos von Rhodos, beide Schüler des Aristoteles, geglaubt haben und die den Demetrios von Phaleron offenbar veranlasst hat, in seinem Buch über »Sokrates«

1) Jetzt in 3. Auflage. Berlin, Weidmann 1871. XVIII.
2) Gorgias 519a. 526b.
3) Arist. 27.
4) ib c. 27

auch von Aristides zu handeln. Panätios erst hat diese Sage widerlegt, so dass Plutarch sie weiter keiner Erörterung würdigt[1]).

All dem liegt nun die Voraussetzung zu Grunde, dass Aristides in tiefer Armuth gestorben sei und dass seine Familie ohne Hilfe der Mitbürger im Elend umgekommen sein würde. Noch Plutarch hat in Phaleron ein Grabmal gesehen, von dem ihm erzählt worden ist, dass es ihm die Stadt habe errichten müssen, er selbst habe nicht einmal die Bestattungskosten hinterlassen[2]).

Wer in solcher Dürftigkeit gestorben ist, der muss von Hause aus unbemittelt gewesen sein; diesen Schluss hat schon das Alterthum gezogen und die Armuth des Aristides ist darum ebenso sprüchwörtlich gewesen wie seine Redlichkeit. Dem hat aber Demetrios von Phaleron in seinem »Sokrates« nachdrücklich widersprochen und zwar mit drei Gründen, von denen der letzte hinfällig, der zweite die Folge des ersten, dieser erste aber durchaus stichhaltig ist: Aristides war Archon Eponymos zu einer Zeit, wo nur die Fünfhundertscheffler überhaupt Zutritt zu diesem Amte hatten[3]) und wir müssen hinzusetzen, auch nach der Reform des Aristides, die diese gesetzliche Schranke hob, sind thatsächlich immer nur wohlhabende Männer Archonten geworden, weil das eben ein unbesoldetes Ehren- und Vertrauensamt war. Wenn sich vollends bestätigt, dass er, wie Müller-Strübing will, nach Gründung des delischen Bundes zwei Mal zum Staatsschatzmeister gewählt worden ist, so hätte er ein Amt bekleidet, zu dem ein unbemittelter Bürger niemals gelangt sein kann.

Plutarch wirft dem Demetrios vor, dass er Alles aufbiete, um Aristides und Sokrates von dem Verdachte der Armuth zu reinigen, wie wenn diese ein grosses Unheil wäre und es ist klar, dass ein Philosoph und Gesetzgeber, der nun einmal den Besitz zum Massstab alles Bürgerrechts und aller Bürgertugend machte, einen so verdienten und einflussreichen Staatsmann nicht unter den Besitzlosen lassen konnte, sondern zum mindesten unter den Wohlhabenden suchen musste. In der Sache selbst aber hat er durchaus Recht. Wie die Dinge einmal lagen, kann Aristides, der den Staatsdienst nicht als ein Geschäft, sondern als eine opfervolle Pflicht betrachtete, nach und nach verarmt und, da er redlichen Gewinn nicht machte, unredlichen aber verabscheute,

1) ib.
2) ib.
3) ib. c. 1.

schliesslich in wirklicher Dürftigkeit gestorben sein; von Hause aus aber muss er zur ersten Bürgerklasse gehört haben, sonst wäre er weder Archon, noch Stratege, noch Tamias geworden.

Auf die Zuverlässigkeit der sonstigen Angaben des Phalereers fällt übrigens bei dieser Gelegenheit wiederum ein ungünstiges Licht. Diogenes von Laerte führt von ihm zwei Mal eine ἀρχόντων ἀναγραφή an, die er wie wir oben vermuthet haben, vorzugsweise aus Aristoteles' chronologischen Daten hergestellt haben mag. Man könnte hienach versucht sein, seiner ganz bestimmten Angabe, Aristides sei »nach der Schlacht von Platää, kurz vor seinem Tode« Archon gewesen [1]), Glauben beizumessen. Das bezeichnet aber schon Plutarch als falsch. Die Archontenliste, die er kannte, hat in Uebereinstimmung mit der unsrigen, die wir aus Diodor und der Parischen Marmorchronik (d. h. aus Phanias) kennen, in der Zeit nach 479 den Namen Aristides gar nicht mehr, während er für das Jahr nach der Schlacht von Marathon von Plutarch und dem Marmor von Paros als Archon allerdings bezeugt ist. Hier liegt also ein grobes Versehen vor und die Angabe über das baldige Lebensende des Aristides fällt unter denselben Verdacht wie die über sein Archontat. Die übrigen Quellen des Plutarch setzen eine längere Lebensdauer voraus, ein Umstand dessen sich der letztere freilich nicht bewusst ist und über den ich mich früher gleichfalls getäuscht habe.

Entscheidend ist die Stelle, an der er die Wahl des Aristides zum »Verwalter der Staatseinkünfte« (τῶν δημοσίων προσόδων ἐπιμελητής) meldet [2]). Er thut es in einem Zusammenhang, der beweist, dass er sich diese Wahl in der Zeit des ersten Parteienkampfes mit Themistokles, das Amt aber als ein längst bestehendes denkt. Keines von Beiden kann richtig sein. Einen Staatsschatzmeister kann es in Athen nicht eher gegeben haben, als es einen Staatsschatz gab. Die Einkünfte aus den Silbergruben von Laurion bildeten den Anfang dazu, diese aber hat der Areopag verwaltet, sonst würde Aristoteles nicht diesen sondern eben den Schatzmeister als den Spender der acht Drachmen nennen. Erst als Athen einen Bundesschatz einzuziehen und zu verwalten hatte, wurde ausser den Hellenotamien ein Minister für das gesammte Finanzwesen des Staates nöthig und mit höchster

---

1) Plut. Arist. c. 5: καίτοι φησὶν ὁ Φαληρεὺς Δημήτριος ἄρξαι τὸν ἄνδρα μικρὸν ἔμπροσθεν τοῦ θανάτου μετὰ τὴν ἐν Πλαταιαῖς μάχην· ἐν δὲ ταῖς ἀναγραφαῖς etc.

2) Arist. c. 4: τῶν δὲ δημοσίων προσόδων αἱρεθεὶς ἐπιμελητὴς οὐ μόνον τοὺς καθ' αὐτὸν ἀλλὰ καὶ τοὺς πρὸ αὐτοῦ γενομένους ἄρχοντας ἀπεδείκνυε πολλὰ νενοσφισμένους etc.

Wahrscheinlichkeit nimmt Müller-Strübing an[1]), dass Aristides der erste Athener gewesen ist, der dies hochwichtige Amt bekleidet hat.

Auf Vermuthungen von grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit wären wir hier nicht beschränkt, hätten wir den Abschnitt der Politik des Aristoteles, der von dem Finanzwesen Athens und des Bundes gehandelt hat. Aus Harpokration erfahren wir, dass er dort von Tamien und Hellenotamien, vom Antigrapheus und von den Logisten ausführlich gesprochen hat[2]), gewiss so wenig mit ausschliesslicher Rücksicht auf die eigene Zeit, als das sonst seine Art ist. Sicher ist dass Aristides weder als Archon Eponymos des Jahres 489, noch als Stratege der Jahre 479—477, mit Verwaltung der Einkünfte des Staates zu schaffen gehabt hat, dass er Staatsschatzmeister erst geworden sein kann, als der delische Bund begründet war und dass die Angriffe, die er wegen schlechter Verwaltung, wegen Unterschleifes durch seine politischen Gegner insbesondere den Themistokles erfuhr, nur in diese spätere Zeit verlegt werden können. In dem Parteienkampf der beiden Männer haben wir zwei Epochen zu unterscheiden, die durch das Exil des Aristides von einander getrennt sind. In der ersten kämpfen die Nebenbuhler um die Leitung des Staates, in der zweiten um die des Bundes; in jener widersetzt sich Aristides der Seepolitik des Themistokles und verfällt dem Scherbengericht, in dieser unterliegt Themistokles, da er den Aristides aus dem Schatzmeisteramt verdrängen will, das ihn an die Spitze des Staates und des Bundes erhoben. Der Ostrakismos des Aristides lange vor Einsetzung der Schatzmeisterwürde beweist übrigens, dass Müller-Strübing im Unrecht ist, wenn er dies Amt und jenen Brauch in untrennbare Verbindung bringt.

Der Erzähler der Geschichte von dem Experiment, das Aristides erst mit einer guten, nachher mit einer schlechten Finanzverwaltung, angestellt, kann nur diese letzte Epoche im Auge gehabt haben[3]). Der Gewährsmann, dem Plutarch nacherzählt[4]), dass Aristides die Angriffe des Kimon, Alkmäon auf Themistokles nicht mitgemacht habe, als dieser unter der Anklage als Staatsverbrecher stand, setzt voraus, dass er zur Zeit seines Processes, sei es vor sei es nach der Verbannung im Jahre 471 noch am Leben war; ebenso wie Theophrast bei seiner

1) A. a. O. S. 255.

2) s. v. Ταμίας. Ἑλληνοταμίαι. Ἀντιγραφεύς. Λογισταί; an allen vier Stellen wird die Ἀθηναίων πολιτεία ausdrücklich genannt.

3) Plut. Ar. c. 4. Idomeneus oder wer ihm als Quelle gedient.

4) c. 25.

Meldung über den Antrag der Samier auf Verlegung des Bundesschatzes die wir ins Jahr 466/65 gesetzt haben, annimmt, dass Aristides noch am Leben war d. h. der Mann, dessen Name, wie Müller-Strübing treffend bemerkt, nicht wenig dazu beigetragen haben wird, den Verbündeten gerade diesen Entschluss wesentlich zu erleichtern.

Kurz, es ist augenscheinlich, dass die Angabe des Phalereers unter den Quellen Plutarchs ganz vereinzelt dasteht, dass die allgemeine Ueberlieferung den Aristides bis ins Jahr 465 leben lässt und dass diese Ueberlieferung auch sehr viel für sich hat. So z. B. bleibt gänzlich unklar, gegen wen eigentlich Themistokles die verzweifelten Anstrengungen gemacht hat, die ihn zum Ostrakismos brachten, wenn wir nicht an Aristides denken, an dessen Stelle kein anderer Name von Bedeutung um diese Zeit genannt wird.

Ist Aristides ums Jahr 465 gestorben, so hat ihn sein Gegner Themistokles um 5 Jahre überlebt. Auch diesen hatten theils in theils ohne Zusammenhang mit Aristides die Peripatetiker vielfach behandelt. In seinen »Liebesgeschichten« hatte Ariston von Keos den Ursprung des Zerwürfnisses der beiden Männer auf einen Liebeshandel zurückgeführt, zu dem der schöne Knabe Stesileos Veranlassung gegeben habe[1]. In seiner Schrift »vom Königthum« hatte Theophrast[2] erzählt, in Olympia habe Themistokles gegen die Festgesandtschaft des Tyrannen Hieron eine aufreizende Rede gehalten, und verlangt, dass sein Prunkzelt eingerissen und seine Rosse vom Wettrennen ausgeschlossen würden, eine Angabe die höchst wahrscheinlich auf einer Verwechselung mit einem Vorgang aus dem Jahr 388 beruht. In einem nicht näher bekannten Zusammenhang hat Phanias aus Eresos die letzten Schicksale des Themistokles behandelt, die offenbar Gegenstand vielfältiger romanhafter Ausmalung gewesen sind[3].

Themistokles hatte sich nach Persien geflüchtet zur Zeit da die Naxier und nach ihnen die Thasier gegen Athen aufgestanden waren, gewiss nicht ohne Rücksicht auf die grossen Heeresrüstungen, welche der neue König Artaxerxes gemacht hatte, um Salamis Platää und Mykale zu rächen. Das Versprechen des genialen Flüchtlings, dem Sohn noch grössere Wohlthaten zu erweisen als er dem Vater erzeigt[4], hatte der König huldvoll angenommen; solchen Zuzug

1) Plut. Them. c. 3. Arist. 2.

2) Plut. Them. c. 25: Θεόφραστος ἐν τοῖς περὶ βασιλείας.

3) Er ist ausser Theopomp (c. 31) wohl Hauptquelle der c. 26—32 des Themistokles von Plutarch. Ausser c. 1. 7. 13 wird er c. 27. 29 genannt.

4) Thuc. I, 137: καί μοι εὐεργεσία ὀφείλεται — καὶ νῦν ἔχων σε μεγάλα ἀγαθὰ δρᾶσαι πάρειμι —.

kounte er brauchen, da er sich anschickte, die Pfade des Xerxes zu beschreiten. Während des Jahres, das der vielgewandte Athener nöthig hatte, um sich ganz in einen Perser zu verwandeln, schlug Kimon die Persische Flotte bei Kypros, das Landheer am Eurymedon aufs Haupt[1]) und Jahre genussreichen Stilllebens vergingen, ohne dass Themistokles in seinem Sitz zu Magnesia beim Worte genommen ward. Das änderte sich und musste sich ändern, als der Libyerkönig Inaros 460 seinen erobenden Einfall nach Aegypten machte und die Athener, die mit 200 Schiffen vor Kypros lagen, ihm zu Hilfe kamen, um dem Perserkönig dies kostbare Land zu entreissen. Der Augenblick war gekommeu, für den sich Artaxerxes den berühmten Athener aufgespart; in solcher Bedrängniss musste er bei ihm, dem Persien und Hellas dämonische Kräfte zutraute, Rath und Beistand suchen uud da wir nicht hören, dass er ihm geworden ist, so müssen wir annehmen, dass Themistokles eben jetzt aus dem Leben geschieden ist, sei es durch eine Kraukheit, die ihn im rechten Augenblick ereilte, sei es durch einen freiwilligen Entschluss, der ihn den Tod der Schande vorziehen hiess. So hat sich Plutarch aus seinen Quelleu den in sich nothwendigen Zusammenhang heraus gelesen, wenn er sagt: als Aegypten aufgestanden war, Athener zu Hilfe kamen und die Trieren der Hellenen bis nach Kypros und Kilikien streiften, da sammelten sich die Heerschaaren der Perser, die Strategen durcheilten das Reich und Botschaften kamen nach Magnesia zu Themistokles und brachten ihm den Befehl des Königs, sich des Krieges gegen die Hellenen anzunehmen und sein Versprechen einzulösen[2]). Nur der Name Kimons als Feldherrn der Athener ist hier aus seiner Darstellung zu streichen, denn der war wohl zehn Jahre später wieder an der Spitze der Bundesflotte, wie Thukydides ausdrücklich bezeugt[3]), damals aber war er in der Verbannung und konnte kein Geschwader führen. Die Angabe, dass Themistokles 65 Jahre alt geworden sei[4]) hat Plutarch wahrscheinlich aus dem Phanias und so ergibt sich nunmehr mit Sicherheit sein Geburtsjahr 525[5]).

1) Der Umstand, dass im Sommer 464 vor Kypros eine Flotte von 350 phönikischen, kyprischen und kilikischen Schiffen und am Eurymedon ein grosses persisches Landheer versammelt ist, deutet auf umfassende Kriegsrüstungen des Artaxerxes hin. Ich lege dem Bericht des Diodor XI, 60—61 über diese Dinge jetzt mehr Werth bei, als zur Zeit, da ich Athen und Hellas schrieb.

2) Them. c. 31. Vgl. Kim. c. 18.

3) I, 112.

4) Them. c. 31: πέντε πρὸς τοῖς ἑξήκοντα βεβιωκὼς ἔτη.

5) Schäfer: De rerum post bellum Persicum temporibus. Lipsiae 1865 (S. 12) nimmt 524 als Geburtsjahr, 459 als Todesjahr des Themistokles an.

Hatte seine öffentliche Thätigkeit im Jahre 483/82 begonnen, so war er mit 42 Jahren immer noch in einem Alter, von dem die Hellenen νέος ὢν ἔτι sagen konnten[1]), denn νέος konnte nach ihrem Sprachgebrauch Jeder heissen, der noch nicht γέρων war.

---

§. 7.

Kimon.

Von den Perserkriegen datirt Aristoteles einen allseitigen Aufschwung des hellenischen Lebens. In dem Staat, der die Sieger von Marathon und Salamis hervorgebracht und dann den delischen Bund gestiftet, ist eine innere Umwälzung eingetreten, die die bedeutsamsten politischen Folgen hervorrufen muss; ganz Hellas athmet zum ersten Mal in dem Genuss eines gesicherten Friedens auf, entfesselt werden die beiden Quellen der Kultur, »Musse und Wohlstand«, der Schwung der Seelen, der grosse Thaten erzeugt, der begeisterte Drang eines edlen Ehrgeizes wirft sich, nachdem der Kampf um die Freiheit gewonnen ist, auf die Uebung geistiger Kräfte, der Trieb zu lernen erwacht, greift begierig nach allen Seiten aus und rafft auf, ohne ängstliche Wahl, wessen er habhaft wird.

So schildert Aristoteles an einer Stelle seiner Politik[2]), mit ein paar Strichen, das neue sprudelnde Leben, das die Hellenen den Perserkriegen verdanken.

Athen ist der Herd des Vermittelungsprocesses, der die bisher getrennten Culturströme aus den Colonien von Ost- und West-Hellas im Mutterlande vereinigt.

Dem alten Binnenathen ist im Piräeus ein neues Seeathen an die Seite getreten und dieses ist der Sitz des emporstrebenden demokratischen Geistes. Noch in den Tagen des Aristoteles war dieser Gegensatz lokal bemerkbar. »Die Bewohner des Piräeus, sagt er an einer anderen Stelle der Politik, sind entschiedener demokratisch gesinnt, als die Bürger der Stadt Athen. Wie im Feld, wenn ein Heer einen auch

---

1) Plut. Them. c. 3. Vgl. mit Ps. Xen. Agesil. I, 6: Ἀγησίλαος ἔτι νέος ἔτυχε τῆς βασιλείας. Agesilaos war schon über 40 Jahre alt.

2) p. 1341. 27 — (141. 4): σχολαστικώτεροι γὰρ γενόμενοι διὰ τὰς εὐπορίας καὶ μεγαλοψυχότεροι πρὸς ἀρετήν, ἔτι τε πρότερον καὶ μετὰ τὰ Μηδικὰ φρονηματισθέντες ἐκ τῶν ἔργων, πάσης ἥπτοντο μαθήσεως, οὐδὲν διακρίνοντες ἀλλ' ἐπιζητοῦντες.

nur schmalen Graben zu überschreiten hat, sich sofort die Glieder lösen, so geht im Staat aus jedem Unterschied eine Spaltung hervor«[1]).

Die Spaltung ward erweitert durch die furchtbaren Waffen, welche die eindringende Geistesbildung auf den Kampfplatz warf. Mit Philosophie und Beredsamkeit rüsteten sich die Hopliten eines neuen Staatsgedankens aus und die Auseinandersetzung zwischen dem alten und dem jungen Athen war entschieden.

Ein hervorragender Athener versucht es über diesen Gegensätzen und ausserhalb ihres Kampfes zu bleiben, Kimon, der Sohn des Miltiades und sein Schicksal ist, dass er, ohne es zu ahnen, all die Mächte stärkt und zum Siege erzieht, denen sein und seiner Partei Ideal unterliegen soll[2]).

Als Theopomp im zehnten Buch seiner Philippischen Geschichten eine Uebersicht der athenischen Demagogen und ihrer allmählichen Entartung gab, stellte er dem Eubulos, der ein Geschäft daraus machte, die Einkünfte des Staates in gewissenloser Demagogie zu verschleudern[3]), den hochherzigen Kimon gegenüber, der sein Eigenthum dem Demos dahin gab. »Auf seinen Feldern, in seinen Gärten, sagt er, duldete er keine Wächter; wer von den Bürgern wollte, durfte von seinem Obst, von seinen Ackerfrüchten nehmen, wonach ihn gelüstete. Sein Haus war Allen offen; ein schlichtes Mahl stand allzeit für viele Gäste bereit und wer von den Armen kam, ward gespeist. Hilfsbedürftigen gewährte er jede Bittte, einen Tag wie den anderen und wenn er ausging, so wird erzählt, folgten ihm immer ein paar Diener, die Geldstücke vertheilten unter Alle, die ihn ansprachen. Auch zu Begräbnissen soll er für die Armen beigesteuert haben und oft soll es vorgekommen sein, dass wo ihm ein Bürger im schäbigen Gewand begegnete, er seinen Dienern befahl, ihre Kleider jenem abzugeben. So zeichnete er sich vor Allen aus und wurde der Erste unter den Bürgern«[4]).

---

1) p. 1303b. 11—(199. 21—): — μᾶλλον δημοτικοὶ οἱ τὸν Πειραιᾶ οἰκοῦντες τῶν τὸ ἄστυ. ὥσπερ γὰρ ἐν τοῖς πολέμοις αἱ διαβάσεις τῶν ὀχετῶν, καὶ τῶν πάνυ σμικρῶν, διασπῶσι τὰς φάλαγγας, οὕτως ἔοικε πᾶσα διαφορὰ ποιεῖν διάστασιν.

2) Athen und Hellas I, 88 ff.

3) Athen IV. p. 166. D. E.: — Εὔβουλόν φησι τὸν δημαγωγὸν ἄσωτον γενέσθαι — τῶν Ἀθηναίων καὶ τὰς προσόδους καταμισθοφορῶν διετετέλεκε —.

Fr. 95. Müller I, 293. Rose nimmt als Gegensatz Perikles an, weil er glaubt, Plut. Pericl. c. 9 sei aus Theopomp.

4) Athen XII. p. 533. A.: ἐν τῇ δεκάτῃ τῶν Φιλιππικῶν ὁ Θεόπομπός φησι: Κίμων ὁ Ἀθηναῖος ἐν τοῖς ἀγροῖς καὶ τοῖς κήποις οὐδένα τοῦ καρποῦ καθίστα φύλακα, ὅπως οἱ βουλόμενοι τῶν πολιτῶν εἰσιόντες ὀπωρίζωνται καὶ λαμβάνωσιν εἴ τινος δέοιντο τῶν ἐν τοῖς

Theopomp hat Recht: wenn der Demos denn doch einmal gefüttert werden musste, dann war es rühmlicher, die eigenen Taschen umzukehren, als den Staatsschatz auf die Strasse zu schütten. Aber er übersieht, dass, wenn die Ueberlieferung von Kimons maassloser Freigebigkeit richtig war, dieser sich einer ebenso kostspieligen, als grobschlächtigen Demagogie befleissigte, deren sittliche Wirkung auf den Haufen um Nichts besser war, als die öffentlichen Speisungen auf Kosten des Staates.

Aristoteles hat eine andere Lesart, die Kimon von diesem Vorwurf entlastet. Nach dieser hätte er nicht beliebigen Haufen aus der ganzen Bürgerschaft, sondern bloss seinen Demosgenossen, den Lakiaden freien Tisch gewährt[1]) und mit Hilfe dieser Notiz können wir die Uebertreibungen des Theopomp mit Wahrscheinlichkeit auf die sehr einfache Thatsache zurückführen, dass Kimon gewohnt war, wenn er vom Kriege zurückkam — denn um solche Zeiten kann es sich doch allein handeln — seinen Demoten, d. h. seinen ihm zunächst stehenden Waffenbrüdern sammt ihren Angehörigen Feste zu geben und gute Tage zu machen. Plutarch wenigstens, dem wir die Meldung des Aristoteles verdanken, bringt dies Verfahren ausdrücklich mit den Feldzügen in Verbindung[2]).

Wichtiger als diese Notiz wäre uns ein Zeugniss des Aristoteles über die politische Katastrophe Kimons aus Anlass der Heerfahrt nach Lakonien. Leider findet sich ein solches nicht; wir bleiben

χωρίοις. Ἔπειτα τὴν οἰκίαν παρεῖχε κοινὴν ἅπασι· καὶ δεῖπνον ἀεὶ εὐτελὲς παρασκευάζεσθαι πολλοῖς ἀνθρώποις καὶ τοὺς ἀπόρους προσιόντας τῶν Ἀθηναίων εἰσιόντας δειπνεῖν. Ἐθεράπευε δὲ καὶ τοὺς καθ' ἑκάστην ἡμέραν αὐτοῦ τι δεομένους· καὶ λέγουσιν ὡς περιήγετο μὲν ἀεὶ νεανίσκους δύ' ἢ τρεῖς, ἔχοντας κέρματα· τούτοις δὲ διδόναι προσέταττεν, ὁπότε τις προσέλθοι αὐτοῦ δεόμενος. Καί φασι μὲν αὐτὸν καὶ εἰς ταφὴν εἰσφέρειν· ποιεῖν δὲ καὶ τοῦτο πολλάκις, ὁπότε τῶν πολιτῶν τινα ἴδοι κακῶς ἠμφιεσμένον, κελεύειν αὐτῷ μεταμφιέννυσθαι τῶν νεανίσκων τινὰ τῶν συνακολουθούντων αὐτῷ. Ἐκ δὲ τούτων ἁπάντων ηὐδοκίμει καὶ πρῶτος ἦν τῶν πολιτῶν.

1) Plut. Cim. c. 10: — ὡς δ' Ἀριστοτέλης φησίν, οὐχ ἁπάντων Ἀθηναίων ἀλλὰ τῶν δημοτῶν αὐτοῦ Λακιαδῶν παρεσκευάζετο τῷ βουλομένῳ τὸ δεῖπνον. Ebenso, nur mit Ausdehnung auf die Gartenfrüche, Theophrastos: Cic. de off. II, 18. Theophrastus quidem scribit Cimonem Athenis etiam in suos curiales Laciadas hospitalem fuisse: ita enim instituisse et villicis imperavisse ut omnia praeberentur quicunque Laciades in villam suam devertisset.

2) Freilich in sehr sonderbarer Weise. Er sagt zu Anfang des Kapitels 10: Kimon habe ἐφόδια τῆς στρατιᾶς auf höchst edle Art εἰς τοὺς πολίτας verwendet. Ἐφόδια τῆς στρατιᾶς sind Gelder zum Unterhalt des Heeres. Die kann Kimon nicht in Gelagen verthan haben. Der Beisatz ἃ καλῶς ὑπὸ τῶν πολεμίων ἔδοξεν ὠφελῆσθαι deutet auf Beute, die bei Feinden gemacht worden ist; von dieser kann allein die Rede sein, aber dazu passt das Wort ἐφόδια nicht. Ohne Zweifel ist es verderbt.

nach wie vor auf vermuthungsweise Erklärung des von Plutarch Ueberlieferten angewiesen und bis zur Stunde sehe ich keinen Grund, von der Ansicht abzugehen, welche ich darüber vor neun Jahren im ersten Theile meiner Schrift »Athen und Hellas« aufgestellt habe. Müller-Strübing findet »unannehmbar«, dass Ephialtes die Abwesenheit Kimons benutzt habe, um den Sturz der Allmacht des Areopag und die Einsetzung der Volksgerichte durchzuführen, denn dieser Hilfszug selbst sei eine schwere Niederlage der Volkspartei und die Aussicht auf die Erstehung eines messenischen Freistaates weit wichtiger für das Gelingen seines Planes gewesen, als die innere Umwälzung, die schliesslich doch nicht abzuwenden war[1]). Diesem Einwurf gegenüber muss ich zunächst betonen, dass bei Plutarch die Abwesenheit Kimons ausdrücklich als der Anlass bezeichnet wird, den Ephialtes und seine Partei ergriffen haben, um die Entscheidung herbeizuführen und als das Streben Kimons »nach seiner Rückkehr« eben dieses, dem Areopag sein Ansehen und seine ungeschmälerte Gerichtsbarkeit »zurückzugeben[2]). Dieser äusseren Beglaubigung kommen Gründe innerer Wahrscheinlichkeit zu Hilfe.

Die beleidigende Heimsendung des Kimonischen Hoplitenheeres hat kein Mensch vermuthen können. Dass die Lakedämonier dergestalt brechen würden mit derselben Partei, der sie noch eben vor dem Erdbeben bewaffnete Hilfe gegen die Demokraten zugesagt, mit dem gefeierten Haupte jener Lakonisten, die in Athen die Geschäfte Spartas besorgten — das war schlechterdings nicht zu erwarten; viel eher stand eine noch innigere Verbrüderung der Oligarchen in und ausser Athen von diesem Feldzug in Aussicht, eine ganz erhebliche Stärkung der aristokratischen Partei musste aus diesem gemeinsamen Waffendienst hervorgehen und wenn gar mit athenischer Hilfe die Messenier niedergeworfen waren, dann fehlte auch die spartanische Hilfe gegen die Demokraten nicht. Das waren gebieterische Gründe für Ephialtes, nicht zu warten, sondern zuzugreifen, so lange es Tag war.

Unter den 4000 Hopliten Kimons aber stand ohne allen Zweifel der Kern der athenischen Lakonisten. Zwangsweise Aushebung nach der Stammrolle (ἐκ καταλόγου), wie sie in den Nothzeiten des peloponnesischen Krieges vorkamen, hat man damals insbesondere zu

1) Aristophanes u. s. w. S. 285.

2) Cim. 15: παρὼν μὲν ἐκράτει — ὡς δὲ πάλιν ἐπὶ στρατείαν ἐξέπλευσε — nun kommt der Bericht über die Umwälzung des Ephialtes — καὶ τοῦ Κίμωνος, ὡς ἐπανῆλθεν — πειρωμένου πάλιν ἄνω τὰς δίκας ἀνακαλεῖσθαι. Ueber ἐξέπλευσε s. Athen und Hellas I, 141 ff.

Heerfahrten ins Ausland, noch nicht vorgenommen. Das Heer Kimons kann nur auf demselben Wege entstanden sein, wie das Heer, das unter Myronides die Böoter schlug und dasjenige, mit dem Tolmides die Rundfahrt um die Peloponnes angetreten hat und das andere, das sich unter demselben Führer bei Koronea überfallen liess, nämlich auf dem Wege des Freiwilligenaufgebotes, wie es Diodor und Plutarch beschreibt[1]). Der Volksbeschluss, den Kimon durchgesetzt hat, gab ihm Nichts als das Recht, Freiwillige aufzubieten und es versteht sich von selbst, dass es seine Freunde und Gesinnungsgenossen waren, die vorzugsweise seinem Aufruf folgten und für ihn ihren Einfluss anstrengten. Freilich muss sich ihnen eine sehr bedeutende Anzahl anderer kriegslustiger Elemente angeschlossen haben[2]). Mangel war an solchen Leuten nicht und der Name Kimon von zauberischer Wirkung. Aber die Furcht vor dem, was im Rücken des Heeres geschehen konnte, wenn die Volksversammlung Ephialtes und seinem Anhang allein überlassen blieb? Sie fiel nicht ins Gewicht im Vergleich mit der Aussicht, die der mit Hilfe der Lakonisten erfochtene Sieg der Spartaner eröffnete. Was immer in der Zwischenzeit geschehen sein mochte, wurden die Messenier von Neuem unterworfen, dann kamen die Oligarchen mit einem Lakedämonierheer zurück, dem Nichts widerstand. Man denke nur an die 11,500 Hopliten, die Nikomedes sofort nach dem Friedensschluss mit den Messeniern 457 wirklich nach Mittelhellas führte, von den athenischen Oligarchen zu einem Abstecher eingeladen, »um der Volksherrschaft und dem Bau der langen Mauern ein Ende zu machen«[3]). Kimon persönlich war von solchen Hintergedanken frei, nicht aber die Partei, deren unehrliche Pläne sich mit seinem ehrlichen Namen deckten.

All diese schönen Aussichten nun hat das beleidigende Verfahren der Lakedämonier vereitelt und das eben war's, was weder Freund noch Feind erwarten konnte. Vermuthlich haben die Lakedämonier nur auf eine sehr ungeschickte Weise gethan, was an sich nicht so ungerechtfertigt war. Es ist durchaus nicht unwahrscheinlich, dass in dem Heere Kimons derselbe Gegensatz hervortrat, der die Bürgerschaft daheim in feindselige Lager spaltete, dass der spartanische Hochmuth das Seine dazu beigetragen hat, ihn zu schärfen, dass dadurch die kriegerische

---

1) Diodor XI, 81. 84. Plut. Per. c. 18.

2) Athen und Hellas I, 139.

3) Thuc. I, 107: — δῆμόν τε καταπαῦσαι καὶ τὰ μακρὰ τείχη οἰκοδομούμενα. Vgl. Athen und Hellas II, 156. Anm.

Aktion gelähmt ward, ja sogar einzelne Elemente des Heeres mit den Messeniern allerlei Zettelungen angefangen haben und schliesslich die Umkehr der ganzen Armee das Beste war, was die Lakedämonier im beiderseitigen Interesse anrathen konnten. In der Art aber, wie das geschah, scheint Sparta mit jener herkömmlichen Brutalität verfahren zu sein, die dem Emporkommen Athens wiederholt so ausgezeichnete Dienste erwiesen hat.

Aus diesen Gründen halte ich an meiner ursprünglichen Ansicht fest. Ueber die wahrscheinliche Herkunft der Angaben des Plutarch füge ich noch ein Wort hinzu.

Inmitten der Verworrenheit des Berichtes, den er über den Messenischen Feldzug Kimons erstattet, ist nur ein Punkt vollkommen klar: bei dem politischen Umschwung setzt er Kimon als auf einem Feldzug abwesend voraus. Die Verwirrung bei Plutarch rührt davon her, dass er drei verschiedene Feldzüge annimmt, während nur ein einziger stattgefunden haben kann; nämlich erstens einen zur See, er sagt nicht wohin (c. 15), zweitens einen ersten nach Lakonien (c. 16) und drittens einen zweiten eben dahin (c. 18)[1]. Wie sind nun diese drei Feldzüge entstanden? Da Plutarch nicht erfindet, so kann der Grund nur in der Verschiedenheit der Angaben liegen, welche mindestens drei verschiedene Quellen über dieselbe Ereignissreihe enthielten und zwar kann keine derselben den messenischen Feldzug ausdrücklich mit der politischen Entscheidung in Zusammenhang gebracht haben, sonst wäre Plutarch in seine Irrthümer nicht verfallen. Unter diese Quellen gehört Theopomp jedenfalls. Hat er, wie vermuthet wird[2], über die politischen Vorgänge in der Abwesenheit und nach der Rückkehr Kimons das erzählt, was Plutarch im c. 15 wiedergibt, so muss er die Veranlassung dieser Abwesenheit so unbestimmt gelassen haben, dass für Plutarch sich nicht einmal mit Sicherheit ergab, ob es ein Feldzug zur See oder zu Lande war, und er das erstere annahm, weil das ganze Feldherrnleben Kimons mit einer einzigen Ausnahme in Seefahrten aufgegangen ist. Dem Theopomp wäre diese Verschweigung wohl zuzutrauen, weil die Rolle Kimons in diesem Kriege in der That eine recht ungünstige gewesen ist.

Ein ähnliches Hinwegschlüpfen über die schwere Niederlage, welche dem Haupt der Philolakonen durch die Lakedämonier selbst

---

1) c. 15: — ἐπὶ στρατείαν ἐξέπλευσε. c. 17. ἐπεὶ δὲ βοηθήσας τοῖς Λακεδαιμονίοις τοὺς 'Αθηναίους αὖθις ἐκάλουν — ἀπεπέμψαντο μόνους τῶν συμμάχων ὡς νεωτεριστάς.

2) Vgl. Philippi: Der Areopag und die Epheten, S. 256 ff. mit Rühl, Die Quellen des Plutarch im Leben Kimons. Marburg 1867. S. 18. 23 ff.

bereitet worden ist, ist auch bei dem Gewährsmann wohl anzunehmen, dem nach meiner Ueberzeugung Plutarch den Hauptinhalt der Schlusssätze seines 16. Kapitels entnommen hat, dem Dichter Ion von Chios.

Eine der »Reisen«, deren »Denkwürdigkeiten« er später beschrieben, hatte ihn als ganz jungen Mann nach Athen geführt. Mit Kimon war er im Hause Laomedons bekannt geworden, an dessen Tafel hatte er den lebenslustigen Helden [1]), der sein ganzes Herz gewann, lieben und bewundern gelernt und im unmittelbaren Verkehr mit ihm Kenntnisse und Eindrücke gesammelt, die ihn befähigten, von seinem Liebling ein plastisches Bild zu entwerfen. An drei Stellen, die höchst charakteristischer Natur sind, nennt ihn Plutarch ausdrücklich als seine Quelle. Die Geschichte von der öffentlichen Kundgebung, durch die Kimon mit seinen Freunden der rettenden Politik des Themistokles beitrat und die Plutarch unter Berufung auf Ions Zeugniss mit einer Bemerkung über die persönliche Erscheinung des Helden schliesst [2]), hat Ion offenbar von Kimon selbst erzählen hören, ebenso wie die Geschichte, die ihn Plutarch weiterhin aus dessen eigenem Munde mittheilen lässt.

Die Worte Kimons, welche bei dem Hilfsgesuch der Lakedämonier durchgeschlagen haben: »Macht Hellas nicht zum Krüppel, reisst das Doppelgespann nicht auseinander«, theilt Plutarch wiederum nach dem Zeugniss Ion's mit [3]). Demselben Gewährsmann verdankt er ohne Zweifel auch die Kunde von Ephialtes' Gegenrede: »Richtet den Nebenbuhler unserer Heimath nicht selber auf, lasst den gebrochenen Hochmuth Spartas liegen, wo er liegt«. Vermuthlich hat Ion der entscheidenden Volksversammlung selber beigewohnt und erzählt, was er mit eigenen Ohren gehört hatte. Den Beginn des Aufenthalts Ions in Athen setze ich in die Zeit zwischen dem Process nach dem Fall von Thasos und dem Aufbruch nach Messenien. Lediglich in dieser Epoche, also 463—462, hatte Kimon Musse und Stimmung, sich der heiteren Geselligkeit hinzugeben, in der ihn Ion so unwiderstehlich fand und an der er seinen Demoten eine so freigebige Theilnahme verstattet.

1) c. 9: συνδειπνῆσαι δὲ τῷ Κίμωνί φησιν ὁ Ἴων παντάπασι μειράκιον ἥκων εἰς Ἀθήνας ἐκ Χίου παρὰ Λαομέδοντι etc. Mit Bernhardy, Köpke und Sauppe nehme ich an, dass ὑπομνήματα nur ein anderer Name für den Inhalt der ἐπιδημίαι war.

2) c. 5: ἦν δὲ καὶ ἰδέαν οὐ μεμπτός, ὡς Ἴων ὁ ποιητής φησιν, ἀλλὰ μέγας, οὔλῃ καὶ πολλῇ τριχὶ κομῶν τὴν κεφαλήν.

3) c. 16: ὁ δ' Ἴων ἀπομνημονεύει καὶ τὸν λόγον, ᾧ μάλιστα τοὺς Ἀθηναίους ἐκίνησε, παρακαλῶν μήτε τὴν Ἑλλάδα χωλὴν μήτε τὴν πόλιν ἑτερόζυγα περιϊδεῖν γεγενημένην. Eine ähnliche Aeusserung hat beiläufig hundert Jahre später Leptines gethan: μὴ περιιδεῖν τὴν Ἑλλάδα ἑτερόφθαλμον γεγενημένην. Arist. Rhet. III, 10.

Warum soll nicht derselbe Ion die charakteristische Stelle aus Kimons Vertheidigungsrede mitgetheilt haben: Nicht Ionier oder reiche Thessaler, sondern die Lakedämonier habe ich zu vertreten u. s. w.? [1]) Die Schrift des Stesimbrotos von Thasos, der gleich darauf im Texte für eine Aeusserung des Perikles und im 16. Kapitel für Kimons Lieblingsredensart: »Lakedämonier sind sie doch nicht« [2]), als Quelle angeführt ist, wird in neuerer Zeit für eine Fälschung gehalten. Ist dem so, dann hat der Fälscher diese Dinge entweder erfunden oder aus Ion geschöpft. Was nachweislich aus dem Letzteren herrührt, reicht meines Erachtens aus, um in ihm den Schriftsteller vermuthen zu lassen, der Kimon als den Helden panhellenischer Gesinnung gefeiert und auf die Nachwelt gebracht hat [3]); wenn das angenommen werden darf, so ist auch erklärlich, wesshalb er den durch Sparta verschuldeten Schiffbruch dieser Richtung in schonendes Schweigen gehüllt haben mag.

Was dem Plutarch zwei seiner Quellen wahrscheinlich aus demselben Grunde vorenthielten, hat er auch in der dritten nicht gefunden. Denn diese — vielleicht Ephoros — hat auf die Rückkehr Kimons

---

1) c. 14: οὐχ Ἰώνων ἔφη προξενεῖν οὐδὲ Θεσσαλῶν πλουσίων, ἀλλὰ Λακεδαιμονίων etc.

2) c. 16: — ὥς φησι Στησίμβροτος εἰώθει λέγειν: „ἀλλ' οὐ Λακεδαιμόνιοί γε τοιοῦτοι".

3) Rühl nimmt in der angeführten Schrift über die Quellen von Plutarchs Kimon an, dass Theopomp die hauptsächlichste derselben gewesen sei. Mir ist sehr unwahrscheinlich, dass Theopomp im zehnten Buch seiner Philippika, wie hiernach vermuthet werden müsste, für eine vollständige Biographie Kimons sollte Raum gefunden haben. Er hatte es ja dort nur mit »Demagogen« und ihren Künsten zu thun. Mit diesem Thema steht das oben mitgetheilte Bruchstück im besten Einklang; Alles, was ausserhalb dieses Bereiches liegt, kann ihm nur auf Grund wirklichen Beweises zugeschrieben werden. Ein solcher Beweis liegt vor für die Friedensvermittelung Kimons im Jahre 450, welche der Scholiast des Aristides mit den eigenen Worten des Theopomp im zehnten Buch seines Werkes belegt (Müller, F. H. G. I, 293. frgm. 92). Der ist aber auch der einzige. Ein weiterer findet sich nicht. (Die drei Bruchstücke, die von Themistokles handeln (p. 89. 90. 91) lassen auf eine ausführliche Lebensbeschreibung dieses Letzteren keineswegs schliessen). Wäre aber auch erwiesen oder wahrscheinlich, was weder das Eine noch das Andere ist, so würde immerhin angenommen werden müssen, dass Theopomp, der Sohn des vierten Jahrhunderts, die authentischen Mittheilnngen seines Landsmannes Ion ebensowenig unbenutzt gelassen haben würde, als das Plutarch gethan hat; wir hätten also auch dann bei ihm ebenso wie bei diesem nur eine von Ion abgeleitete Kunde vor uns. Das oben besprochene Bruchstück über Kimons Freigebigkeit enthält handgreifliche Uebertreibungen eines einfachen Thatsachenkerns, den wir aus Aristoteles kennen. Vielleicht hat dieser seine Angabe aus demselben Ion entlehnt, dessen Meldung Theopomp mit eigenen Zuthaten auszuschmücken nöthig fand. Ueber Ion und seine ἐπιδημίαι s. Müller, F. H. G. II, 44 ff.

sofort den Ostrakismos folgen lassen [1]), sodass hier wiederum kein Raum blieb, um die Episode des Ephialtes unterzubringen. Sein erster Gewährsmann hatte irgend einen Feldzug ohne nähere Bezeichnung genannt, sein zweiter den Verlauf und Ausgang des Messenischen nicht erzählt, sein dritter diesen letzteren sofort mit der Verbannung in Zusammenhang gebracht: so war Plutarch auf dreierlei verschiedene Heerfahrten gekommen und nur ein Eindruck war ihm sicher und zweifellos geblieben, der nämlich, dass während der grossen Entscheidung, die in Athen fiel, Kimon nicht zur Stelle, sondern auf einem Kriegszug abwesend war.

Eine der merkwürdigsten Stellen in der ganzen Biographie Kimons ist die Ausführung im elften Kapitel, welche von dem Verfahren Kimons gegen die Bündner handelt. Statt des verhassten Zwanges, den Andere vorzogen, wandte er Milde und Schonung an, indem er statt auf Schiffen und Mannschaften zu bestehen, sich mit Geldzahlungen begnügte und dadurch sämmtliche mindermächtige Verbündete, ohne dass sie's merkten, zu Hörigen der Athener machte. Mir ist nicht zweifelhaft, dass diese Angabe einem Schriftsteller entstammt, der einem der verbündeten Staaten angehörte und zwar einem derjenigen, die trotz der Liebenswürdigkeit Kimons dem Schicksal der Anderen nicht verfallen waren. Kein Athener jener Zeit hatte Ursache, das Geheimniss dieses Verfahrens in solcher Weise zu enthüllen und kein Hellene aus einer der so in Abhängigkeit gerathenen Städte hatte Grund, den Kimon darüber zu preisen. Einer aus Lesbos, Samos oder Chios dagegen vergab sich Nichts, wenn er eine solche Thatsache rühmend hervorhob, zumal, da der unermüdliche Barbarensieger bei den Insel- und Küstenhellenen als Rächer und Befreier höchst populär gewesen ist. Auch dieser Zug stimmt zu dem Bilde des panhellenischen Nationalhelden, das Ion von Chios entworfen hat und ihn bin ich desshalb geneigt, auch hier als Gewährsmann anzunehmen [2]). Wie wir dem Lesbier Theo-

---

1) c. 17: Die Worte: τὴν τόλμαν — δείσαντες ἀπεπέμψαντο μόνους τῶν συμμάχων ὡς νεωτεριστάς hat diese Quelle offenbar aus Thukydides I, 102: δείσαντες — τὸ τολμηρὸν καὶ τὴν νεωτεροποιίαν — μόνους τῶν ξυμμάχων ἀπέπεμψαν. Das Folgende: οἱ δὲ — ἐχαλέπαινον καὶ τὸν Κίμωνα — ἐξωστράκισαν stammt aus einer anderen Ueberlieferung. Thukydides erwähnt das gar nicht. Das vollständige Schweigen Diodors lässt schliessen, dass Ephoros über all diese Dinge mit derselben Kürze hinweg gegangen ist, von welcher die Notiz über Ephialtes zeugt.

2) Rühl vermuthet auch hier den Theopomp. Eine Stelle bei Corn. Nepos soll das wahrscheinlich machen; sie lautet Cim. 2: quod cum nonnullae insulae propter acerbitatem imperii defecerant, bene animatas confirmavit, alienatas ad officium redegit. Bewiese diese Stelle zusammen mit der unseren für Theopomp als gemein-

phrast die genauesten Mittheilungen über die Entstehung des delischen Bundes verdanken, so können wir sehr wohl dem Chioten Ion die Schilderung der Verdienste Kimons um seine Fortbildung zu danken haben.

---

§. 8.

Ephialtes und die Gerichtsreform.

Ueber Kimons siegreichen Gegner, Ephialtes S. des Sophonides, wird uns aus Aristoteles' Politik ein Zeugniss mitgetheilt, das zu Gunsten dieses viel verschrieenen Staatsmannes centnerschwer in die Wagschale fällt. Hätten wir dies Zeugniss nicht, das auf Plutarch augenscheinlich tiefen Eindruck gemacht hat, so würde unser Urtheil ausschliesslich durch die Meldungen bestimmt sein, deren Auffassungsweise Diodor — ohne Zweifel aus Ephoros — in den Worten wiedergegeben hat: »Der Demagoge Ephialtes, Sohn des Sophonides, hatte den grossen Haufen gegen die Areopagiten aufgestürmt und den Demos zu dem Beschluss gebracht, den Rath auf dem Areopag zu entwürdigen und die zuvor ruhmvolle Rechtsordnung der Väter umzustürzen. Aber der gerechten Strafe für solchen Frevel ist er nicht entgangen, durch die Hand eines Mörders, der ihn nächtlicher Weile überfiel hat er ein dunkles Ende gefunden [1].«

Als Plutarch mit der Lebensbeschreibung Kimons seine Thätigkeit als Biograph begann, war er bereits über den Charakter des grossen Frevlers genügend unterrichtet, um ihn dem Aristides als ein Muster

same Grundlage, so würden wir fragen müssen, woher dieser seine Kenntniss habe? Allein sie beweist das nicht, denn gerade das, was an der Meldung des Plutarch eigenthümlich und allein werthvoll ist, berührt sie in keiner Weise. Die Angabe des Nepos ist vollständig nichtssagend. Ob die Schule des Isokrates auf diesen Zug aus Kimons politischem Leben überhaupt aufmerksam gewesen ist, muss bezweifelt werden. Was Kimon für den ersten Seebund, war Timotheos für den zweiten. Isokrates widmet ihm für sein taktvolles Auftreten gegen die Bündner eine besondere Lobrede (Antidos. 121—128, s. Isokrates u. Athen. S. 70 ff.); aber die so nahe liegende Analogie mit Kimon, dem er sonst sehr gewogen ist, zieht er nicht.

1) Diod. XI, 77: Ἐφιάλτης ὁ Σοφωνίδου, δημαγωγὸς ὢν καὶ τὸ πλῆθος παροξύνας κατὰ τῶν Ἀρεοπαγιτῶν, ἔπεισε τὸν δῆμον ψηφίσματι μειῶσαι τὴν ἐξ Ἀρείου πάγου βουλήν, καὶ τὰ πάτρια καὶ περιβόητα νόμιμα καταλῦσαι. οὐ μὴν ἀθρόως (ἀθῷος, Sauppe) γε διέφυγε τηλικούτοις ἀνομήμασιν ἐπιβαλόμενος, ἀλλὰ τῆς νυκτὸς ἀναιρεθεὶς ἄδηλον ἔσχε τὴν τοῦ βίου τελευτήν.

unbestechlicher Rechtschaffenheit an die Seite zu stellen [1]) und wer ihm die Zuversicht solchen Urtheils eingeflösst, erfahren wir aus dem Leben der Perikles, wo er sagt: »Ephialtes hatte sich den Oligarchen furchtbar gemacht durch sein Auftreten bei den Rechenschaftsablagen und durch unerbittliche Verfolgung derer, die dem Demos Unrecht gethan. Seine Feinde stellten ihm nach und liessen ihn durch den Aristodikos aus Tanagra heimlich ermorden, wie Aristoteles sagt [2])«.

Diese Stelle beweist für mich noch heute, was sie mir früher bewies. Sie zeigt, dass die Rechenschaftsprocesse, die gerichtlichen Verfolgungen der Beamten die Waffe gebildet haben, mittelst deren Ephialtes die bestehende Ordnung gestürzt und ferner, dass der Demos bei der bisherigen Rechtspflege den Schutz nicht gefunden hat, den er sich alsbald für immer verschaffte, als er unter Führung des Ephialtes sich selber zum Gerichtsherrn einsetzte.

Damit sind wir nun von Neuem in die Streitfrage hineingerathen, die uns schon oben unter »Solon« beschäftigt hat. Gegenüber der jüngsten Entgegnung, welche auf meine im Jahre 1865 entwickelte Ansicht erfolgt ist [3]), muss ich mit einigen Sätzen meinen unveränderten Standpunkt rechtfertigen.

Ephialtes machte Gebrauch von einem doppelten Rechte, das Solon bereits dem attischen Demos in seiner Gesammtheit ertheilt hatte. Gegen jede richterliche Entscheidung eines Archon war Berufung an das Volk gestattet und diese Klage konnte jeder Bürger anstellen, ob er selbst der Geschädigte war oder nicht [4]). Dies doppelte Recht war überaus werthvoll. Cicero sagt einmal: »es ist nützlich für einen Staat, wenn es viel Ankläger gibt, denn die Furcht vor ihnen hält den Uebermuth im Zaum — gern lassen wir es uns gefallen, wenn die Zahl der Ankläger auch noch so gross ist, denn wenn ein Unschuldiger in Anklage kommt, so kann er ja freigesprochen werden; einen Schuldigen aber, der nicht einmal angeklagt wird, kann auch die verdiente Strafe nicht treffen; es ist auf alle Fälle besser, dass ein Unschuldiger freigesprochen wird, als dass ein Schuldiger gar nicht vor

---

1) Cim. 10: — λημμάτων δὲ δημοσίων τοὺς ἄλλους πλὴν Ἀριστείδου καὶ Ἐφιάλτου πάντας ἀναπιμπλαμένους ὁρῶν —.

2) Pericl. c. 10: Ἐφιάλτην μὲν οὖν φοβερὸν ὄντα τοῖς ὀλιγαρχικοῖς καὶ περὶ τὰς εὐθύνας καὶ διώξεις τῶν τὸν δῆμον ἀδικούντων ἀπαραίτητον ἐπιβουλεύσαντες οἱ ἐχθροὶ δι' Ἀριστοδίκου τοῦ Ταναγρικοῦ κρυφαίως ἀνεῖλον, ὡς Ἀριστοτέλης εἴρηκεν.

3) Philippi, Der Areopag und die Epheten. Berlin 1874. S. 273 ff.

4) S. oben S. 441.

Gericht kommt[1]).« Das gilt von einem Staat, dem es weder an unerschrockenen Anklägern noch an unabhängigen Gerichtshöfen gebricht.

Derselbe Plutarch nun, der vielleicht nach einer aus Aristoteles abgeleiteten Ueberlieferung, die Ertheilung dieses hochwichtigen Rechtes meldet, fügt hinzu, das δικάζειν, welches hierdurch dem Demos mit Einschluss der Theten zugefallen, sei Anfangs οὐδὲν, d. h. in der Anwendung so viel wie Nichts gewesen und der Grund ist leicht zu errathen: es fehlte an dem Muth der Anklage, weil es fehlte an einem Gerichtshof, der über dem Beklagten stand[2]). Um die Mitte des fünften Jahrhunderts hat ein ausgezeichneter Staatsmann, an dessen Bürgerehre kein Flecken haftete, seine Thätigkeit als freiwilliger Anwalt des Demos mit dem Tode durch Mörderhand gebüsst. Wird man sich unter dem Eindruck des Schicksals, das Ephialtes gehabt hat, wundern, dass das sechste Jahrhundert keinen solchen Ankläger hervorgebracht?

Wir haben oben gesehen, dass als Plutarch erklärte: die Gerichtsherrlichkeit des solonischen Demos war gleich Null — er erstens das Zeugniss des Solon selbst auf seiner Seite hatte, der sonst nimmermehr hätte sagen können, er habe die Kraft des Demos nicht erhöht und zweitens das des Aristoteles, der Solon ausdrücklich von dem Vorwurfe befreit, er habe etwas der späteren Heliäa Aehnliches geschaffen. An einer anderen Stelle der Politik haben wir darauf aufmerksam gemacht, dass Aristoteles eine demokratische Rechtspflege ohne Richtersold für ganz unmöglich hielt[3]) und damit ist über die Stellung, die er zur vorperikleischen Heliäa einnehmen musste, Alles gesagt.

Was zu Solons Zeiten »Nichts« war, ist später »Alles« geworden[4]). War, wie wir glauben, die Rechenschaftsablage der austretenden Beamten thatsächlich die einzige Gelegenheit, bei welcher in der Zeit

1) pro Roscio Amer. §. 55. 56: accusatores multos esse in civitate utile est, ut metu contineatur audacia quare facile omnes patimur esse quam plurimos accusatores: quod innocens, si accusatus sit, absolvi potest; nocens nisi accusatus fuerit, condemnari non potest. Utilius est autem absolvi innocentem quam nocentem causam non dicere.

2) Das für die Anhänger der Schömann'schen Ansicht sehr unbequeme οὐδὲν in Plutarchs Solon c. 18 übersetzt Philippi mit »nicht viel« (S. 282). Ich muss denn doch auf wörtlicher Uebersetzung dieses unzweideutigen Wortes bestehen und daran festhalten, dass οὐδὲν wirklich »Nichts« heisst.

3) S. oben S. 238 ff.

4) Plut. Sol. 18: — ὕστερον δὲ παμμεγέθες ἐφάνη.

vor der Einführung des Soldes der Demos als Gerichtshof angerufen werden konnte, so ergibt sich von selbst der Weg, auf dem allein dieser Uebergang vom »Nichts« zur »Allgewalt« möglich war: es war die immer häufigere und immer strengere Anwendung jenes Klagerechts, welches Solon ausgesprochen und das seine gesetzliche Geltung darum nicht eingebüsst, weil es in der Ungunst der Zeiten thatsächlich so lange geruht. In Fragen, die den Staat berührten ist von diesem Klagerecht gegen die höchststehenden Männer, auch vor der Gerichtsreform wiederholt Gebrauch gemacht worden. Der Process des Miltiades wegen Paros, der des Themistokles wegen Mitschuld an den Verrathe des Pausanias, der des Kimon wegen Thasos ist ohne Zweifel vor dem Demos selber anhängig gewesen und dieser hat in all diesen Fällen als »Gerichtshof« sein Urtheil gesprochen, im ersten und im dritten wahrscheinlich bei Gelegenheit der Rechenschaftsablage über die Verwendung der für den Feldzug bewilligten Mittel. Die Volksversammlung, welche zur Entgegennahme der εὐθύνη zusammentrat hiess »Gerichtshof« und das mit vollem Recht; denn wenn Einer, wozu Jeder berechtigt war, aufstand und Klage gegen den Beamten erhob, so rief er damit seine Hörer zur gerichtlichen Prüfung und Aburtheilung auf[1]), während der Beamte schon durch sein Erscheinen die Versammlung in ihrer richterlichen Eigenschaft anerkannt hatte.

Es liegt in der Natur der Sache, dass Beamtenhandlungen, welche den Staat in seiner Gesammtheit berührten, zuerst jenes Klagerecht herausgefordert und seine wirksame Ausübung veranlasst haben. Anders war es mit der Privatklage gegen die Beamten und die Entscheidungen, die sie in bürgerlichen Sachen getroffen hatten. Der tödtliche Hass, den sich Ephialtes zugezogen hat durch die Verfolgung derer »die dem Demos Unrecht gethan«, beweist, dass es in der bisherigen Rechtspflege viel Unrecht zu sühnen gab und dass die, welche es begingen, keineswegs gewohnt waren, dafür »unerbittlich« zur Rechenschaft gezogen zu werden. Das Auftreten wie das Schicksal des Ephialtes beweist, dass, was er that, erstens neu, zweitens nothwendig,

1) Der Zusammenhang zwischen εὐθύνη und δικαστήριον, den ich Athen und Hellas I, 167 behauptet habe, wird erwiesen durch eine Stelle in Platons Politikos 298 E—299 A: ἐπειδὰν γὰρ δὴ τῶν ἀρχόντων ἑκάστοις ὁ ἐνιαυτὸς ἐξέλθῃ, δεήσει δικαστήρια καθίσαντας ἀνδρῶν, ἢ τῶν πλουσίων ἐκ προκρίσεως ἢ ξύμπαντος αὖ τοῦ δήμου τοὺς λαχόντας, εἰς τούτους κατάγοντας τοὺς ἄρξαντας καὶ εὐθύνειν, κατηγορεῖν δὲ τὸν βουλόμενον ὡς οὐ κατὰ τὰ γράμματα τὸν ἐνιαυτὸν ἐκυβέρνησε τὰς ναῦς οὐδὲ κατὰ τὰ παλαιὰ τῶν προγόνων ἔθη.

drittens rechtlich unanfechtbar war, denn sonst würde man den Ankläger mit Anklagen zu Tode gehetzt haben, statt ihn meucheln zu lassen. War nun die bürgerliche Rechtspflege, die von der peinlichen wie von der politischen wohl zu scheiden ist, bisher ausschliesslich in den Händen der Archonten als Einzelrichter, wie wir glauben, oder ward sie von Heliastenausschüssen geübt, die bis zur Stunde nur behauptet, nicht aber erwiesen worden sind, fest steht das Eine: Der Demos befand sich schlecht dabei, denn er ertrug die Gerichtsherrlichkeit einer ihm feindseligen Partei, die selbst den Meuchelmord nicht scheute, um Eingriffe in ihren Machtbesitz zu rächen.

Endgiltige Abhilfe wurde erst geschaffen, als der Demos die Entscheidung sämmtlicher Processe, die nicht zum Blutbann des Areopag gehörten, an sich nahm, nur die Einleitung des Verfahrens einerseits, die Vollstreckung des Urtheils andererseits den Beamten überliess und der Umschwung trat ein mit Begründung der besoldeten Heliäa. Nicht wir erst haben die Einschränkung der Gerichtsherrlichkeit der Beamten als unmittelbare Folge der Einführung besoldeter Volksgerichte erkannt. Schon Aristoteles hat das gethan [1]) und damit nur ausgesprochen, was in der Natur der Sache liegt. Lediglich der Sold schuf das stehende Richterheer, das die zahllosen Processe verlangten und brachte die Bürgerklassen in Thätigkeit, die sonst dazu ausser Stande waren. Auch Plutarch hat in seinen Quellen noch von der selbständigen Gerichtshoheit der Archonten gelesen; dem Themistokles rühmt er nach, dass er als Archon »in Schuldsachen ein strenger Richter« gewesen sei [2]) und den Beinamen des »Gerechten« konnte sich Aristides doch auch nur in einer mit richterlicher Befugniss ausgestatteten Würde verdienen, der noch nicht wie später die Beugung des Rechtes geradezu unmöglich geworden war.

Im Kampf um die Gerichte konnte der Areopag nicht neutral bleiben. Auch ohne einen unmittelbaren Angriff des Ephialtes von der Art, wie ich ihn auf eine allerdings zweifelhafte Angabe hin vermuthet habe [3]), war er rechtlich und politisch so nahe als möglich

1) S. oben S. 238. III. Buch c. 3. §. 2.

2) Them. c. 5: κριτὴν ἀσφαλῆ περὶ τὰ συμβόλαια παρέχων ἑαυτόν.

3) Athen und Hellas I, 183. Dagegen Sauppe: Quellen Plutarchs im Leben des Perikles, Göttingen 1867. S. 23 S. findet die Auslegung, welche ich der bekannten Stelle der Δικῶν ὀνόματα in Bekk. anecd. p. 188. 12: Ἐφιάλτης· οὗτος ὑβρισθεὶς ἐπὶ τῶν τῆς βουλῆς ἀπεστέρησε καταχρίνας αὐτὴν gegeben habe, »nach den attischen Staats-

dabei betheiligt. Ueber den Machtumfang, den der Areopag vor den Reformen des Ephialtes und Perikles besass, können wir nur Vermuthungen aufstellen. Sehr bedeutend muss er gewesen sein, sonst hätte die Ueberlieferung nicht diesen ganzen Umschwung in dem Schlagwort: »Der Sturz des Areopag« zusammengefasst, um darüber einerseits die Einschränkung der Archontengewalt ganz zu übersehen und andererseits die Gerichtsreform selber nur nebensächlich zu berühren, während gerade darin der Kern des Streites und der Preis des Sieges lag. Philippi hat Recht, wenn er den Areopag in der Zeit von Solon bis Ephialtes bezeichnet als »eine Art Staatsrath, welcher auf Gesetzgebung und Regierung Einfluss ausübte und eine Polizeibehörde mit censorischer Macht[1]«. Als solch ein »Staatsrath« hat er nachweislich in den Tagen von Salamis höchst entscheidend eingegriffen, vermuthlich sogar als ausserordentliche Finanzbehörde gewirkt und diesen Verdiensten, die er sich in schwerer Zeit erworben, dankte er dann die überragende Stellung, die ihm Aristoteles für diese Epoche zuschreibt.

Dazu aber kam, vom Blutbann natürlich abgesehen, der ganz ausser Frage geblieben ist, Anderes hinzu. Als »Staatsrath«, konnte er gegen

---

einrichtungen ganz unmöglich« und will die Stelle so lesen: ὑβρισθεὶς ὑπὸ τῆς βουλῆς ἀπεστέρησε πάσας τὰς κρίσεις. Dagegen ist zu bemerken: Stände diese Lesart, die äusserlich viel Bestechendes hat, im Text, so würde sie etwas positiv Falsches aussagen: denn es ist ja bekanntlich nicht wahr, dass der Areopag πάσας τὰς κρίσεις verloren hat. Den Blutbann hat er behalten und bedenklich scheint mir denn doch, in eine vielleicht unverständliche Quellenstelle etwas sachlich Unrichtiges hinein zu vermuthen. Staatsrechtlich Unmögliches würde ich allerdings behauptet haben, wenn ich eine »gerichtliche Belangung und Verurtheilung des Areopag als solchen« durch die Heliäa angenommen hätte, das habe ich aber keineswegs gethan. Mein Gedanke war dieser: Für eine Unbill, die ihm der Areopag zugefügt, hat sich Ephialtes, durch eine Berufung an das Volk, welches zu seinen Gunsten entschied, Recht verschafft (S. 184). Das war aber sehr wohl möglich ohne »gerichtliche Belangung und Verurtheilung des Areopag«. Nehmen wir nur an: der Areopag hat kraft seines Rechtes, auch die Amtsführung der Archonten zu überwachen (s. Athen und Hellas I. S. 175 Anm.) über den Archon Ephialtes — und diese Würde kann er doch wohl erlangt haben, seitdem das Loos Parteimännern jeder Farbe gleiche Sonne und gleichen Wind gewährte — aus einer uns nicht näher bekannten Ursache eine Censur irgend welcher Art z. B. eine Geldstrafe verhängt und Ephialtes ist auf seine Klage bei der Heliäa davon freigesprochen worden, so konnte jener Anonymos immerhin sagen: κατακρίνας αὐτήν, obgleich der Areopag durch den Spruch nur eine moralische, nicht im eigentlichen Sinne eine gerichtliche Verurtheilung erlitten hatte. Dass der Freigesprochene aber sich damit auch der Ehre beraubte, im Areopag zu sitzen, versteht sich von selbst.

1) A. a. O. S. 271.

die grundstürzenden Neuerungen des Ephialtes sein Veto einlegen: denn diese Reform bedeutete die unbedingte Demokratie und der Areopag war das Bollwerk ihrer Gegner. Ein solches Veto »in der Volksversammlung und im Rath gegen der Stadt nachtheilige Handlungen« einzulegen, waren die νομοφύλακες befugt, welche nach Philochoros' Zeugniss Ephialtes eingesetzt hat, als er dem Areopag das Recht der Gesetzesüberwachung abnahm; daraus ist zu schliessen, dass der Areopag dies Recht vorher besessen und im Sinn der Aristokratie gehandhabt hat [1]. Der Areopag hatte noch einen näher liegenden Grund sich durch die Reform unmittelbar angegriffen zu fühlen. Die Stellung, die er im vierten Jahrhundert als Anklagehof und Untersuchungsausschuss in wichtigen Staatsprocessen hatte, lässt schliessen, dass er in der Zeit vor seiner Einschränkung in diesen Dingen auch der aburtheilende Gerichtshof gewesen ist. Und dieser Schluss wird zur Gewissheit durch das doppelte Zeugniss der Atthidenschreiber Androtion und Philochoros. Nach deren übereinstimmender Angabe hatte der Areopag über »beinahe alle Verfehlungen und Gesetzwidrigkeiten zu richten« [2], was selbstverständlich nur von dieser älteren Zeit gelten kann. Der Areopag war mithin nicht bloss ein Staatsrath, sondern auch ein Staatsgerichtshof für alle politischen Vergehen. In dieser Eigenschaft hatte er sich vermuthlich auch an Ephialtes einmal vergriffen: sicher ist, dass gerade diese Befugniss eines der ersten Opfer der Gerichtsherrlichkeit des Demos werden musste und dass er desshalb in der Sache der Archonten seine eigene mit vertheidigte.

Soviel zur Ergänzung und Verstärkung der Gründe, welche für meine Auffassung dieser wichtigen Streitfrage sprechen. Wer sie widerlegen will, muss dreierlei nachweisen: erstens, dass eine Volksversammlung, welche zusammenkommt um darüber zu richten, ob ein Beamter seine Schuldigkeit gethan, ob eine Beschwerde gegen ihn begründet ist oder nicht, eine richterliche Thätigkeit nicht ausübt und also die Worte δικαστήριον, δικάζειν nicht zutreffen, welche in solchen Fällen von Aristoteles und Platon wirklich gebraucht werden. Er muss zweitens darthun dass Plutarch im Irrthum war,

1) So habe ich Athen und Hellas I, 175 Anm. unter Vorgang von Säve und Westermann angenommen. Auch Philippi kommt S. 195 zu diesem Ergebniss.

2) Maximus prooem. ad S. Dionysii Areopagitae opera, Antwerpen 1634. vol. II p. 34: ἐδίκαζον οὖν Ἀρεοπαγῖται περὶ πάντων σχεδὸν τῶν σφαλμάτων καὶ παρανομιῶν, ὡς [ἅπαντα] φησιν Ἀνδροτίων ἐν πρώτῃ, καὶ Φιλόχορος ἐν δευτέρᾳ καὶ τρίτῃ τῶν Ἀτθίδων. Frgm. 17. Müller, F. H. G. I. p. 387.

als er im Einklange mit Solons Aussage und Aristoteles' Ueberzeugung, erklärte, diese Richterthätigkeit des Demos sei im Anfang thatsächlich vollkommen »nichtig« gewesen. Schliesslich wird endlich einmal bewiesen werden müssen, was fort und fort behauptet wird, dass in der Zeit seit Solon bürgerliche Processe — denn darum handelt es sich — vor erlooste Heliastenausschüsse in der von Schömann vermutheten Beschaffenheit gebracht worden sind und dass die Einschränkung der Archontengerichtsbarkeit durch irgend ein anderes Mittel bewirkt werden konnte als eben durch die Aufstellung des besoldeten Richterheeres der Heliäa, welches die Aburtheilung in sämmtlichen Rechtssachen für sich allein in Anspruch nahm.

Von diesen drei ganz unerlässlichen Beweisen ist bis zur Stunde kein einziger erbracht und darum halte ich an meiner Ansicht in allem Wesentlichen fest[1].

---

1) Auf zwei Stellen in Philippi's Entgegnung muss ich noch anmerkungsweise antworten. An meiner Erklärung von Sol c. 18 nimmt er grossen Anstoss (S. 280). Es handelt sich um die bekannte Stelle, die man gänzlich missversteht, wenn man nicht beachtet, dass sie zweierlei Ansichten enthält, von denen die eine dem Plutarch angehört, die andere aber eine fremde ist. Die Ansicht des Plutarch ist in den Worten enthalten: ὃ (nämlich τὸ δικάζειν) κατ' ἀρχὰς μὲν οὐδέν, ὕστερον δὲ παμμέγεθες ἐφάνη· τὰ γὰρ πλεῖστα τῶν διαφόρων ἐνέπιπτεν εἰς τοὺς δικαστάς. Καὶ γὰρ ὅσα ταῖς ἀρχαῖς ἔταξε κρίνειν, ὁμοίως καὶ περὶ ἐκείνων εἰς τὸ δικαστήριον ἐφέσεις ἔδωκε τοῖς βουλομένοις, d. h. die anfangs völlig nichtige Richterthätigkeit des Demos wurde später allgewaltig, weil die meisten Processe vor die Volksrichter kamen und das geschah durch Anwendung der ἐφέσεις, welche Solon auch in den Fällen jedem, der wollte, gestattete, deren Entscheidung er den Archonten zugewiesen.

Als fremde Ansicht wird nun mit einem λέγεται δὲ das Folgende eingeführt: καὶ τοὺς νόμους ἀσαφέστερον γράψας καὶ πολλὰς ἀντιλήψεις ἔχοντας αὐξῆσαι τὴν τῶν δικαστηρίων ἰσχύν· μὴ δυναμένους γὰρ ὑπὸ τῶν νόμων διαλυθῆναι περὶ ὧν διεφέροντο συνέβαινεν ἀεὶ δεῖσθαι δικαστῶν καὶ πᾶν ἄγειν ἀμφισβήτημα πρὸς ἐκείνους τρόπον τινὰ τῶν νόμων κυριεύοντας. Dass damit eine fremde Ansicht mitgetheilt werde, habe ich selber nicht beachtet, als ich die Stelle zum ersten Male behandelte. Für meine Erklärung war maassgebend, dass Plutarch nicht in einem Athem gesagt haben konnte: Die Richtergewalt des Solonischen Demos war gleich Null und dann sogleich wieder: in Folge der Undeutlichkeit der Solonischen Gesetzessprache war die Richtergewalt desselben Demos allmächtig. Um diesen groben Widerspruch zu beseitigen, bezog ich die δικαστήρια und δικαστάς dieses zweiten Satzes auf die Archonten. Ich sehe jetzt, dass dies nicht richtig war. Das λέγεται δὲ führt die Ansicht derselben Aristokraten ein, die, wie wir schon bei Aristoteles (s. oben S. 439) gesehen haben, Solon persönlich für Alles verantwortlich machten, was ihnen an der späteren Demokratie missfiel und so soll namentlich die Dunkelheit seiner Sprache zum Allmächtigwerden der unleidlichen Volksgerichte beigetragen und diese zu »Herren über die Gesetze« gemacht haben. Aber auch Philippi hat diesen Unterschied nicht

Was endlich meine Auffassung des Verhältnisses der **Eumeniden** des **Aeschylos** zu der Umgestaltung des Areopag durch Ephialtes angeht, so kann ich dieselbe gleichfalls in keiner Weise als widerlegt, oder auch nur erschüttert erachten.

Die Ansicht O. Müllers, dass die Eumeniden ein Protest seien gegen den Frevel am Areopag, theilt Philippi nicht; er gibt mir zu, dass die »deutlich ausgesprochene Verherrlichung des argivischen Bündnisses« eine entschiedene Parteinahme für die auswärtige Politik der Richtung des Ephialtes verrathe«, bleibt aber dabei, dass »**sehr wohl** Jemand nach der schmachvollen Behandlung, welche die Athener vor Ithome erfahren hatten, die Berechtigung des Anschlusses an Argos

---

beachtet, als er dem Plutarch selbst diese in der That »**thörichte**« Behauptung (S. 282) zuschrieb. Meine Erklärung suchte, auf einem allerdings unrichtigem Wege, diese Thorheit zu beseitigen. Der wirkliche Sinn der Stelle ist: Plutarch leitet die spätere Ausdehnung der ursprünglich nur theoretischen Gerichtshoheit des Demos aus der Anwendung des Solonischen Berufungsrechtes gegen alle Archontenurtheile her. Die Anderen dagegen schreiben sie der durch Solon verschuldeten Dunkelbeit und Lückenhaftigkeit seiner Gesetze zu. Ausdrücklich widerspricht Plutarch dieser Auffassung nicht, mittelbar aber thut er es doch, indem er nun mit den Worten ἐπισημαίνεται δ' αὐτὸς αὐτῷ τὴν ἐξίσωσιν die Verse Solons einführt, in denen er sagt, dass er's mit Starken und Schwachen gleichmässig wohl gemeint und am allerwenigsten darauf ausgegangen sei, dem Demos das Uebergewicht zu geben, über das sich eben Jene beklagen.

In zweiter Reihe kommt eine Stelle im **Areopagitikos** des **Isokrates** in Betracht. Isokrates rühmt, was er häufiger thut, den maassvollen Gesetzgebern Solon und Klisthenes nach, dass sie von der Ueberzeugung ausgegangen seien, ὅτι δεῖ τὸν μὲν δῆμον ὥσπερ τύραννον καθιστάναι τὰς ἀρχὰς καὶ κολάζειν τοὺς ἐξαμαρτάνοντας (bis hierber stimmt genau die von mir Athen und Hellas I, 164 angeführte Stelle des Panathen. §. 147: τοῦ δὲ τὰς ἀρχὰς καταστῆσαι καὶ λαβεῖν δίκην παρὰ τῶν ἐξαμαρτόντων κύριον ποιούσης καὶ **κρίνειν περὶ τῶν ἀμφισβητουμένων**. — Diese letzten Worte sollen eine Gerichtsbarkeit des Solonischen Demos beweisen, die über die εὐθύνη hinaus gehe. Zu meinem Bedauern kann ich gerade in diesen Worten eine nothwendige Beziehung auf Richterbefugniss in Processen nicht erkennen. Hätte Isokrates etwas derartiges sagen wollen, so würde er δίκας δικάζειν, oder δίκας κρίνειν gesagt haben, denn das heisst Privatklagen auf dem Processwege entscheiden, κρίνειν περὶ τῶν ἀμφισβητουμένων aber heisst ganz allgemein, über Streitiges, Zweifelhaftes entscheiden und bezieht sich offenbar auf die Verhandlungsgegenstände der Volksversammlung, Krieg und Frieden, Abschluss und Lösung von Verträgen u. s. w. und ist auch ganz passend der ἀρχαιρεσία und εὐθύνη an die Seite gesetzt, um zusammenzufassen, was Aristoteles mit dem Ausdruck ἐκκλησιάζειν καὶ δικάζειν bezeichnet. Hätte aber auch Isokrates irgend eine bestimmtere Fassung gewählt, so müsste allen Ernstes die Frage nach der Glaubwürdigkeit seiner Angaben über ältere attische Geschichte erhoben werden. Bekanntlich glaubt er an den Kimonischen Frieden uud — an die Demokratie des Theseus. Vgl. Panathen. §. 129: Θησεὺς — τὴν μὲν πόλιν διοικεῖν τῷ πλήθει παρέδωκεν.

anerkennen und sich darüber freuen konnte, dass Athen in einer glückverheissenden Bundesgenossenschaft nicht vereinzelt der Möglichkeit eines Krieges mit Sparta gegenüber stand, ohne doch in die Nothwendigkeit einer Reform des Areopag im Sinne der Fortschrittspartei sich rückhaltlos zu fügen, selbst wenn er auch nur meinte, dass diese Partei in diesem einen Punkte zu weit gegangen sei.« Kurz, Philippi trennt die Frage des Bündnisses mit Argos von der Frage der Umgestaltung des Areopag; zum ersteren steht Aeschylos mit ganzer, ungetheilter Zustimmung, der Reform des Ephialtes aber ist er »mehr abgeneigt, als zugethan, ohne dass aus seiner Tragödie eine entschiedene Parteistellung für uns sich ergibt«.

Ich würde verstehen, wenn Philippi sagte: in Sachen von Argos ist die Parteistellung des Aeschylos klar, in Sachen des Areopag ist sie es nicht; im ersteren Punkte wissen wir, dass er für die getroffene Entscheidung war, im letzteren ist das für oder gegen zweifelhaft. Minder verständlich dagegen ist mir, wie er unter der Erklärung, das Verhältniss sei dunkel, »bei der Unbestimmtheit der Ausdrücke sei auf die genaue Feststellung der Beziehungen zu verzichten«, gleichwohl sich überzeugt halten kann, Aeschylos sei »mehr abgeneigt als zugethan«, während er von den zwei wichtigen Stellen, die ich in einem ganz anderen Sinn als meine Vorgänger ausgelegt habe, nur behauptet, sie könnten »mit demselben Rechte« — also doch nicht mit grösserem — »auf die ablehnende Haltung des Aeschylos bezogen werden«. Ist die Sache dunkel und unbestimmbar, liegt hier eines von den »Räthseln« vor, vor denen wir »Halt machen« müssen; gut, dann wissen wir eben nicht, ob er abgeneigt, oder zugethan war. Mit dieser Erklärung müsste Philippi konsequenterweise schliessen, statt dessen entscheidet er doch, was nach seiner Meinung nicht entschieden werden kann, indem er, ohne Beweis, die Abneigung grösser findet als die Zuneigung.

Zur Sache selbst habe ich nur Weniges noch hervorzuheben.

Ich habe seiner Zeit zu betonen nicht versäumt [1], dass das Bündniss mit Argos auch einen Aristokraten, der sonst mit Ephialtes nichts zu schaffen haben wollte, als eine wohlverdiente Züchtigung Spartas mit einer gewissen patriotischen Befriedigung erfüllen konnte; ein Anderes aber war, diese That der Demokratie persönlich annehmen und sie öffentlich feiern mit einem Jubellied. Wer das that, ohne sich gleichzeitig mit der grössten Bestimmtheit von der

1) Athen und Hellas I, 228.

inneren Politik der Demokraten loszusagen, der musste darauf gefasst sein, von der Partei als ein Ueberläufer gebrandmarkt zu werden. Der Bruch mit Sparta war der Bruch mit dem Bollwerk der aristokratischen Partei; das Bündniss mit Argos, das ohne Zweifel seitdem die demokratische Verfassung angenommen, war begleitet von dem Bündniss mit den Messeniern, die in Naupaktos angesiedelt wurden; im Bunde mit den erbittersten Feinden Spartas konnte Athen nur in der entschiedensten demokratischen Politik fernerhin sein Heil suchen. Diese Folge war unabwendbar; über sie war vielleicht eine Täuschung möglich im ersten frischen Zorne über die Misshandlung, die man durch Sparta erlitten: vier Jahre danach aber, als diese Folgen in ihrer ganzen Wucht eingetreten und unwiderruflich geworden waren, ging das nicht mehr an. Da erschien vielmehr jene Wendung den Demokraten als der Anfang alles Heiles, den Aristokraten als die Quelle alles Fluches. Höchstens ein Jahr nach der Aufführung der Eumeniden haben die Oligarchen insgeheim das ihnen unentbehrliche Bündniss mit Sparta schon wieder angeknüpft und laden den Nikomedes mit seinen 11,500 Hopliten zu einem bewaffneten Spaziergang nach Athen ein. So wenig tief hat bei ihnen die kränkende Heimsendung von 462 nachgewirkt! Im Jahre 1866 konnte vielleicht Mancher die Niederwerfung Oesterreichs, das Bündniss mit Italien als eine Sühne betrachten für viele Verschuldungen der habsburgischen Politik und darum doch beklagen, dass — eben durch Oesterreichs Schuld — der holde deutsche Bund zertrümmert ward, dessen innere Politik nun auch für immer begraben war; nur war Einem der so dachte, öffentlich ein Triumphlied darüber anzustimmen, nicht möglich. Wer aber vier Jahre danach mit dem vollen Brustton tiefster Ueberzeugung das Bündniss mit Italien, den unter Donner und Blitz erfolgten Bruch mit der österreichischen Hegemonie als den Anfang einer neuen grossen Entwickelung nationaler Wohlfahrt öffentlich pries, der zeigte sich, auch ohne ausdrückliches Bekenntniss, einverstanden mit den Schritten, die inzwischen schon auf dem neuen Wege zurückgelegt waren; diese Schritte würden ihm sonst die Empfindung gründlich zerstört haben, ohne die das Wort des Dichters wie des Redners leblos ist. Nach dem erbitterten Parteienkampf, der das alte Athen von Grund aus umgewälzt, die Freunde von ehedem in Feinde verwandelt, die Herrschaft der Aristokratie für immer gebrochen, Archonten und Areopag zur Abdankung vor dem Demos gezwungen und den gefeierten Eurymedonsieger in die Verbannung getrieben: nach solchen Vorgängen war jedes Wort, das auf der Bühne zum Preise von Argos gesprochen ward eine

Kundgebung zu Gunsten des neuen Lebens, das mit jenem Bündniss eingesetzt. So würde ich annehmen, wenn wir es mit einem Stücke zu thun hätten, das ausser auf Argos zeitgeschichtliche Beziehungen gar nicht enthielte. In den Eumeniden bildet nun aber gerade der Areopag den Grundstoff, den Mittelpunkt der ganzen Dichtung.

Nach meinen Vorstellungen von dem, was nicht etwa einem Parteimann, sondern einem Patrioten schlechthin möglich ist, erscheint mir undenkbar, dass ein Dichter von so mannhafter Gesinnung, wie Aeschylos, unmittelbar nach solchem Kampf gerade diesen Stoff gewählt haben sollte, wenn er nicht, sei es für, sei es gegen den nunmehr gesetzlichen Zustand Partei ergriffen hatte. War Aeschylos der Aristokrat, den man nun durchaus in ihm sehen will, so würde er seiner Athene eine Rede in den Mund gelegt haben, die den demokratischen Frevlern mit Dolch und Schwert ins Gewissen fuhr, die in jedem Satze eine flammende Empfindung verrieth. Weder Ottfried Müller noch Philippi haben auch nur ein Wort nachzuweisen vermocht, das solch eine Auslegung möglich, geschweige denn nothwendig machte; nur darauf besteht der Letztere, dass einzelne Worte einer doppelten Deutung fähig seien, aber zugeben wird ihm das doch nur derjenige, der von vornherein geneigt ist, Aeschylos in dieser brennendsten Frage jener Tage für lauwarm und folglich sein Dichtwerk für eine Kundgebung zu halten, die es mit keiner von beiden Parteien verderben wollte.

Was aber in aller Welt soll uns gerade zu dieser Deutung veranlassen? Warum muss in einer Frage, wo jeder Athener entweder Welf oder Waibling war, gerade der alte unerschrockene Marathonomache der Einzige sein, der weder das Dieses noch Jenes ist? Wesshalb, die Möglichkeit zweier Deutungen einmal zugegeben, sollen wir gerade die unnatürliche der natürlichen vorziehen?

Mit der Belassung des Blutbannes beim Areopag war der aristokratischen Partei verzweifelt wenig gedient. Ihr kam es gerade auf die politische Uebermacht an, die er als Staatsrath mit seinem Veto, als Staatsgerichtshof und höchste Polizeibehörde mit seiner nur durch eigenes Belieben eingeschränkten Machtvollkommenheit besass; als ihm diese Prärogative theils ganz genommen, theils erheblich eingeschränkt war, da war der Areopag, den sie meinte, in der That gestürzt und ihr Geschrei über die »Verstümmelung«, den »Sturz des Areopag« war so durchdringend, dass es auch die geschichtliche Ueberlieferung beherrschte und die bis in unsere Tage herein giltige Meinung erzeugte, dem Areopag sei wirklich Alles, selbst der Blutbann, entzogen worden.

Die Partei, die nach der Herrschaft strebt, betrachtet einen kleinen Vortheil schon als einen grossen Sieg; umgekehrt, die Partei, die am Ruder war, bejammert jede Einschränkung ihrer Allmacht schon wie ihren gänzlichen Untergang. Der Gemässigte aber, der in den Zeiten der Aufregung nüchtern meint: lassen wir uns genügen an dem, was uns im Schiffbruch geblieben ist, erscheint ihr mindestens als ein halber Verräther. Lange Zeit muss vergehen, bis eine ehemals allmächtige Partei zu dieser Ergebung in ihr Schicksal gelangt, eine noch längere bis sie sich zu dieser Stimmung öffentlich bekennt. Als Aeschylos seine Eumeniden aufführte, war, wie jene Verschwörung mit Nikomedes beweist, bei den Heisspornen der attischen Aristokratie noch nicht einmal der Anfang zu irgend welcher Umkehr gemacht und eine wirkliche Versöhnung ist, wie die Geschichte der 400 und der 30 beweist, überhaupt nicht eher eingetreten, als bis das Athen, um dessen Herrschaft gestritten ward, selber untergegangen war.

Pries nun ein Dichter in einer Zeit, da von all den blutenden Wunden noch keine geheilt war, gerade den Blutbann des Areopag als den ursprünglichen Inhalt seiner göttlichen Sendung, that er's im Ton freudigster Begeisterung und ungetrübtester Zuversicht und verband er damit die unzweideutigste Verherrlichung des Bündnisses mit Argos, so konnte er doch kein Genosse derer sein, die seit jenen Entscheidungen in Sack und Asche trauerten und mit denen nie ein Kampf ausgebrochen wäre, wenn ihnen am Areopag nur der Blutbann kostbar war, den Ephialtes völlig unangestastet liess. Wenn dieser Dichter vollends die Göttin sagen liess: »Gesiegt hat Zeus, der Versammlungen Hort und der Wackeren Streit kehrt immer bei uns sich zum Besten«[1], so kann er eben in dem Ausgang des ganzen Kampfes nur den Sieg der gerechten Sache gesehen haben. Solche Worte gebraucht man beim Abschluss einer grossen politischen Streitfrage nicht, wenn man diesem »mehr abgeneigt, als zugethan ist«.

In der ganzen Sache, glaube ich, gibt es nur eine Wahl; entweder man sagt, die Eumeniden haben gar keine Beziehung zur Zeitgeschichte, das Argos des Stückes ist nicht das der Geschichte, sondern das der Mythe, der Areopag nicht der des Solon und Ephialtes, sondern der der Göttin Athene, oder man gesteht offeu und rückhaltlos zu, die Tragödie

1) v. 932—934 (973—975):

ἀλλ' ἐκράτησε Ζεὺς ἀγοραῖος,
νικᾷ δ' ἀγαθῶν
ἔρις ἡμετέρα διὰ παντός.

ist das Werk eines Dichters, der auf Grund der gegebenen Entscheidung und im Wesentlichen von Herzen mit ihr einverstanden, zur Versöhnung der feindlichen Lager beitragen und dadurch eine der edelsten Pflichten des Patrioten erfüllen will. Die Heisssporne auf beiden Seiten werden ihm das nicht gedankt haben, desto mehr aber der Kern des gutgesinnten Bürgerthums und bei diesem hat er denn auch mit vollem Fug den Preis davon getragen [1]).

---

§. 9.

Perikles.

Aus zwei Sätzen kann man deutlich erkennen, dass Plutarch unter seinen Quellen einen Bericht gehabt hat, welcher den wesentlichen Kern des ganzen Streits und seiner Lösung durchaus richtig bezeichnete. Der eine Satz besagt: »unter Prostatie des Ephialtes haben sie dem Areopag bis auf wenige alle gerichtlichen Entscheidungen genommen und sich selbst zu Herren der Gerichte gemacht« und der andere spricht aus: »bei seiner Rückkehr wollte Kimon, entrüstet über die Herabwürdigung jenes Rathes, die Privatprocesse wieder zurückerstatten« [2]). Mit Privatprocessen hat der Areopag als solcher unseres Wissens, rechtlich wenigstens, Nichts zu schaffen gehabt. In den Kampf um diese konnte er nur aus den oben erörterten Gründen

---

1) Eine der meinigen in der Hauptsache nahe verwandte Auffassung bekundet A. Schmidt, wenn er in seinem Perikles (Epochen und Katastrophen, Berlin 1874. S. 47) sagt: »Bei den blinden Verehrern des Alten, bei der aristokratischen Partei und den Freunden Kimons brachten jene einschneidenden Neuerungen eine tiefe Missstimmung, einen unversöhnlichen Groll hervor. Zu ihnen zählte doch eigentlich Aeschylos nicht. Seine Eumeniden legen wohl Pietät für den Areopag an den Tag, enthalten aber keine schmähende Klage; vielmehr offenbart er als echter Tragiker eine versöhnende Absicht, indem er den Trost verkündet, dass der dem Areopag verbliebene Rest von Competenz ihm ewig verbleiben werde. Allein so mild dachten und sprachen die grundsätzlichen Widersacher der neuen Zeit nicht. Jedem Gedanken an Versöhnung, zumal unter den unmittelbaren Eindrücken des Geschehens durchaus unzugänglich, verschrieen sie die Neuerung als ein gottloses Verbrechen und riefen unter sich die glühendsten Leidenschaften des persönlichen Hasses und der persönlichen Rachsucht wach«.

2) Cim. 15: Ἐφιάλτου προεστῶτος ἀφείλοντο τῆς ἐξ Ἀρείου πάγου βουλῆς τὰς κρίσεις πλὴν ὀλίγων ἁπάσας καὶ τῶν δικαστηρίων κυρίους ἑαυτοὺς ποιήσαντες —. Κίμωνος, ὡς ἐπανῆλθεν, ἀγανακτοῦντος ἐπὶ τῷ προπηλακίζεσθαι τὸ ἀξίωμα τοῦ συνεδρίου καὶ πειρωμένου πάλιν ἄνω τὰς δίκας ἀνακαλεῖσθαι.

eingreifen, um mit der Gerichtsbarkeit der Archonten seine eigene Machtvollkommenheit gegen einen radikalen Umsturz zu vertheidigen. Durchaus zutreffend aber und vollkommen unzweideutig bezeichnet diese Quelle die Herrschaft über die Gerichte als den Gegenstand und den Uebergang derselben an den Demos als die Entscheidung des Kampfes; diese Herrschaft des Demos über die Gerichte zu einer unwiderruflichen zu machen, gab es kein anderes Mittel, als die Besoldung der Heliäa und so haben wir mittelst eines unanfechtbaren Rückschlusses aus einer vollkommen bestimmten Quellenangabe eine feste Grundlage zur Beurtheilung des ganzen Vorganges gewonnen.

Auch über den Antheil des Perikles an der Umwälzung hat diese Quelle Verständigeres als die meisten übrigen gehabt zu haben scheinen; er erscheint als ein Bundesgenosse des Ephialtes, welcher bereits Einfluss hatte und auf der Seite des Demos stand [1]).

Welches war die Stellung des Perikles gegenüber dieser Wendung und der Politik, die damit ihren Anfang nahm?

Dem Redner Perikles hat Aristoteles grosse Achtung geschenkt; der Staatsmann Perikles aber war ihm zuwider; der bot ihm das Vorbild jener Demagogen, die ihm zu seiner eigenen Zeit die Demokratie in ihrer Entartung zeigten.

Von den Reden, die Perikles wirklich gehalten hat, muss Aristoteles Aufzeichnungen benutzt haben, die ihm unzweifelhaft authentisch erschienen; seine Rhetorik führt mehrere charakteristische Aeusserungen daraus an, von denen bemerkt zu werden verdient, dass sie ebenso wie die von Plutarch überlieferten bei Thukydides nicht vorkommen. Vermuthlich ist Ion von Chios auch hier der Aufzeichner gewesen.

Im ersten und dann noch einmal im dritten Buch der Rhetorik findet sich die Wendung, die Herodot sehr unpassend dem Gelon in den Mund legt, als eine Stelle aus der Leichenrede des Perikles, wo sie in der That sehr passend angebracht war: »aus der Bürgerschaft ist die Jugend hinweggenommen, wie wenn aus dem Jahrgang der Frühling verschwände« [2]). Die weiteren Anführungen finden sich im dritten Buch. Von den Samiern hat Perikles gesagt, »sie sind wie die Kinder: sie schlucken ihren Brei, aber ohne Schreien

1) Ebendas. — ἤδη καὶ Περικλέους δυναμένου καὶ τὰ τῶν πολλῶν φρονοῦντος.

2) Rhet. I, 7 (31. 14. Spengel): οἷον Περικλῆς τὸν ἐπιτάφιον λέγων, τὴν νεότητα ἐκ τῆς πόλεως ἀνῃρῆσθαι ὥσπερ τὸ ἔαρ ἐκ τοῦ ἐνιαυτοῦ εἰ ἐξαιρεθείη, ebenso III, 10. cf. Her. VII, 162.

geht es nicht ab«. Und von den Böötern: »sie sind wie Stecheichen; wie die mit ihren eigenen Stacheln sich verwunden, so schlagen die Böoter mit dem Schwert auf einander los«[1]). Von der Insel Aegina hat Perikles einmal gesagt: »wischt dem Piräeus diesen Schleim aus den Augen«[2]).

Das sind Bruchstücke aus den öffentlichen Reden des Perikles, die seine Liebhaberei für plastische Ausdrucksweise verrathen; einer Ueberlieferung der Rhetorenschulen gehört wohl die Frage an, die er über die Weihe zum Dienst der Soteira an den Seher Lampon gerichtet haben soll. Der hatte gesagt: »ein Uneingeweihter versteht das nicht«. Als er dann auf die Frage, verstehst denn Du's? geantwortet hatte: »Ja«, fragte Perikles wieder:»Wie denn, wenn Du nicht eingeweiht bist?«[3]).

Ein wegwerfendes Urtheil über den Staatsmann Perikles liegt mittelbar in der höchst befremdlichen Aeusserung, welche wir bei Plutarch lesen: »die drei trefflichsten Bürger die Athen hervorgebracht, die dem Demos väterlich wohlwollende Liebe gezollt haben, waren Nikias, der Sohn des Nikeratos, Thukydides, der Sohn des Melesias und Theramenes, der Sohn Hagnons«[4]). Nach der Ansicht, die wir durch Thukydides über Perikles' staatsmännische Grösse gewonnen haben, würde es uns wie eine beleidigende Verkennung erscheinen, wenn er auch nur auf eine Linie gestellt würde mit dem Oligarchen Thukydides, von dessen Verdiensten um den Staat die Geschichte nichts weiss, wenn man nicht etwa die Stiftung der oligarchischen Hetärieen dafür rechnen will, mit Nikias, dem beschränktesten aller Staatsmänner und dem unseligsten aller Feldherren, und gar mit Theramenes, dem »Schlotterschuh«, der alle Parteien verrathen hat.

Was wir aber unter keinen Umständen erwarten, ist, dass solch ein Kleeblatt dem Perikles vorgezogen wird. Wir sind darauf um so weniger gefasst, als derselbe Aristoteles dem viel geschmähten Ephialtes, der sonst mit Perikles einerlei Freunde und Feinde hat, ein so rühm-

1) Rhet. III. c. 4 (129. 18—): ἡ Περικλέους εἰς Σαμίους, ἐοικέναι αὐτοὺς τοῖς παιδίοις ἃ τὸν ψωμὸν δέχεται μέν, κλαίοντα δέ, καὶ εἰς Βοιωτούς, ὅτι ὅμοιοι τοῖς πρίνοις. τούς τε γὰρ πρίνους ὑφ' αὑτῶν κατακόπτεσθαι, καὶ τοὺς Βοιωτοὺς πρὸς ἀλλήλους μαχομένους.

2) Rhet. III. c. 10 (139. 28): καὶ Περικλῆς τὴν Αἴγιναν ἀφελεῖν ἐκέλευσε τὴν λήμην τοῦ Πειραιέως. Vgl. Plut. Pericl. c. 8.

3) Rhet. III. c. 17 (159. 17): οἷον Περικλῆς Λάμπωνα ἐπήρετο περὶ τῆς τελετῆς τῶν τῆς σωτείρας ἱερῶν, εἰπόντος δὲ ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀτέλεστον ἀκούειν, ἤρετο εἰ οἶδεν αὐτός, φάσκοντος δὲ „καὶ πῶς ἀτέλεστος ὤν;“

4) Nic. c. 2: ἔνεστιν οὖν περὶ Νικίου πρῶτον εἰπεῖν ὃ γέγραφεν Ἀριστοτέλης, ὅτι τρεῖς ἐγένοντο βέλτιστοι τῶν πολιτῶν καὶ πατρικὴν ἔχοντες εὔνοιαν καὶ φιλίαν πρὸς τὸν δῆμον, Νικίας ὁ Νικηράτου καὶ Θουκυδίδης ὁ Μελησίου καὶ Θηραμένης ὁ Ἅγνωνος.

liches Zeugniss ausstellt. Den Grund der besonderen Abneigung, die Aristoteles gegen Perikles hegt, werden wir kennen lernen; aber auch hiernach bleibt die Annahme gestattet, dass das Urtheil, das Plutarch hier wiedergibt, im ursprünglichen Texte so nicht gelautet haben kann, dass Plutarch diesen selber gar nicht vor sich gehabt sondern aus einer zweiten oder dritten Hand geschöpft haben wird, was nur in der ersten Fassung richtig verständen werden konnte.

Eingehender als das eigentlich der Plan der »Politie der Athener« mit sich brachte, müsste sich Aristoteles mit Perikles beschäftigt haben, wenn wir die Notiz über dessen Lehrer in der Musik auf diese Schrift, und nicht vielleicht richtiger auf einen seiner Dialoge zurück zu führen hätten. Die Meisten, sagt Plutarch, nennen Damon, Aristoteles aber bezeichnet Pythoklides als seinen musikalischen Meister[1]). Es scheint, dass Aristoteles Damon, den Sohn des Damonides (aus Oa) lediglich als einen politischen Rathgeber des Perikles gekannt hat[2]) und dass die anderweitige Angabe, er sei der musikalische Lehrer des Perikles gewesen, eben nur von der Thatsache herrührte, dass er auch Musiker war und zwar wie Perikles, Schüler des Pythoklides. Im Uebrigen haben wir einer bisher nicht beachteten Stelle der Platonischen Politie zu entnehmen, dass Damon Politik und Musik sich in der allerengsten Verbindung gedacht hat: »Neuerungen in musikalischen Weisen, hat Damon gesagt, können nicht eintreten, ohne die bedeutsamsten Wechel auch in den staatlichen Gesetzen«[3]).

Nur auf die Politie der Samier können wir ein anderes ziemlich ausgeführtes Stück zurückführen, das, in welchem Plutarch über den Samischen Krieg des Perikles nähere Mittheilungen gefunden hat und an diese hochbedeutsame Episode hat Aristoteles vielleicht

1) Pericl. c. 4: Διδάσκαλον δ' αὐτοῦ τῶν μουσικῶν οἱ πλεῖστοι Δάμωνα γενέσθαι λέγουσιν —. Ἀριστοτέλης δὲ παρὰ Πυθοκλείδῃ μουσικὴν διαπονηθῆναι τὸν ἄνδρα φησίν. Heitz (Frgm. Aristotelis) 231 bemerkt dazu: Haec fortasse potius ad dialogum quam ad rempublicam Atheniensium referenda sunt. Ueber Pythoklides verweist er dann auf Plat. Protag. p. 316. De Alcib. pr. p. 118 C, wozu Schol. p. 387 Bekk.: Πυθοκλείδης μουσικὸς ἦν τῆς σεμνῆς μουσικῆς διδάσκαλος καὶ Πυθαγόρειος, οὗ μαθητὴς Ἀγαθοκλῆς, οὗ Λαμπροκλῆς, οὗ Δάμων.

2) Wenn nämlich die Athen und Hellas II, 12. Anm. ausgesprochene Vermuthung richtig ist, dass Plut. Per. c. 9 vor Δαμωνίδου (τοῦ) Ὄαθεν zu ergänzen ist Δάμωνος; sachlich findet auch Sauppe (Quellen, S. 17) »gar nicht unwahrscheinlich, dass Rathgeber des Perikles nicht Damonides, sondern Damon der Musiker war«.

3) Plato Polit. IV. p. 424 C: εἶδος γὰρ καινὸν μουσικῆς μεταβάλλειν εὐλαβητέον ὡς ἐν ὅλῳ κινδυνεύοντα· οὐδαμοῦ γὰρ κινοῦνται μουσικῆς τρόποι ἄνευ πολιτικῶν νόμων τῶν μεγίστων, ὥς φησί τε Δάμων καὶ ἐγὼ πείθομαι.

eine Erörterung über das Verhältniss des Vorortes zu den Gliedern des Bundesreiches geknüpft, von der uns eine kurze Notiz erhalten ist.

Am Nachdrücklichsten und wohl auch am Ausführlichsten wird sich Aristoteles über Perikles' innere Politik geäussert haben und hier liegt das, was für ihn der Stein des Anstosses war.

An der vielangeführten und vielbestrittenen Stelle im 12. Capitel des zweiten Buches der Politik, wo Aristoteles sich bemüht, das ursprüngliche Werk Solons zu scheiden von dem, was die spätere Demagogie daraus gemacht hat, findet sich der Satz: »Seit dieses (d. h. das erlooste Volksgericht als Herr des Staates) einmal zur Kraft gelangt war, spielten (die Demagogen) dem Demos wie einem Tyrannen Alles in die Hände und brachten schliesslich die Demokratie zu Wege, die heute besteht: den Areopag hat Ephialtes verstümmelt, den Richtersold hat Perikles eingeführt und auf diesem Wege haben die Demagogen Einer den Andern überboten, bis die Volksherrschaft von Heute vollendet war«[1]. Diese Stelle gehört in die Rede derer, welche Solon tadeln, weil er zu dieser Politik den Anstoss gegeben habe. Dem Tadel Solons widerspricht Aristoteles, denn er sei nicht verantwortlich zu machen für Aenderungen, die in andern Zeiten ohne seine Schuld aus den Umständen sich ergaben; nicht aber widerspricht er dem, was über Ephialtes und Perikles, über das Walten der späteren Demagogen überhaupt gesagt wird, das stimmt vielmehr durchaus mit dem überein, was wir sonst als seine wohlbezeugte Stimmung kennen.

Zweifellos ist, dass Aristoteles über Perikles' Verhältniss zum besoldeten Staatsdienst mindestens so gedacht hat, wie er hier die Tadler Solons reden lässt. Das beweist eine Ausführung bei Plutarch, in der er mit seinem Namen als Zeuge angezogen wird und von deren Inhalt ein Theil ganz gewiss auf seine Rechnung kommt. Plutarch sagt, nachdem er das Urtheil des Thukydides über die thatsächliche Alleinherrschaft des Perikles mitgetheilt: »viele Andere aber behaupten, von ihm zuerst sei der Demos zu Kleruchieen, Schaugeldern und Soldeinnahmen verführt worden; durch solche Künste verwöhnt habe er den Sinn eines schlichten arbeitsamen Volkes verloren und sich üppigem zügellosem Wandel ergeben«. Nun wird geschildert,

1) p. 1274. 6—(56. 19—): ἐπεὶ γὰρ τοῦτ' (i. e. κύριον τὸ δικαστήριον πάντων, κληρωτὸν) ἴσχυσεν, ὥσπερ τυράννῳ τῷ δήμῳ χαριζόμενοι τὴν πολιτείαν εἰς τὴν νῦν δημοκρατίαν κατέστησαν καὶ τὴν μὲν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλὴν Ἐφιάλτης ἐκόλουσε [καὶ Περικλῆς], τὰ δὲ δικαστήρια μισθοφόρα κατέστησε Περικλῆς καὶ τοῦτον δὴ τὸν τρόπον ἕκαστος τῶν δημαγωγῶν προήγαγεν αὔξων εἰς τὴν νῦν δημοκρατίαν.

wie Perikles als Nebenbuhler Kimons, der reich genug war, aus eigenen Mitteln höchst kostspielige Demagogie zu treiben, »da er an Geld und Gut ihm nicht gewachsen war«, durch solche Freigebigkeit verdunkelt, »zur Vertheilung von Staatsgeldern sich gewendet habe, auf den Rath des (Damon, Sohn des) Damonides von Oa, wie Aristoteles erzählt hat«[1]).

Dieser kurzen Stelle liegen nicht weniger als drei verschiedene Gewährsmänner zu Grunde. Erstens Platon für die Verschlechterung der Sitten des Demos durch die Söldnerei[2]), zweitens Theopomp für die Freigebigkeit des Kimon[3]), drittens Aristoteles für die Angabe (Damon Sohn des) Damonides sei der Rathgeber des Perikles in diesen Dingen gewesen[4]). Ein ähnliches Gemische zeigt sich auch im Folgenden: »Alsbald bestach er mit Schaugeldern, Gerichtssold und anderen Schenkungen und Aufwänden das Volk und gebrauchte es gegen den Areopag, dessen Mitglied er nicht war, weil ihn das Loos niemals zum Archon, noch zum Thesmotheten, noch zum Basileus noch zum Polemarch gemacht hatte. — So zu überwiegendem Einfluss gelangt, brach Perikles die Macht jenes Rathes, so dass ihm durch Ephialtes die meisten gerichtlichen Urtheile entzogen, Kimon aber als Freund der Lakonen und Feind des Demos durch das Scherbengericht verbannt wurde«[5]).

Noch an einer anderen Stelle zeigt Plutarch die Meinung, dass

1) c. 9. — ἄλλοι δὲ πολλοὶ πρῶτον ὑπ' ἐκείνου φασὶ τὸν δῆμον ἐπὶ κληρουχίας καὶ θεωρικὰ καὶ μισθῶν διανομὰς προαχθῆναι κακῶς ἐθισθέντα καὶ γενόμενον πολυτελῆ καὶ ἀκόλαστον ὑπὸ τῶν τότε πολιτευμάτων ἀντὶ σώφρονος καὶ αὐτουργοῦ. — ἐν ἀρχῇ μὲν γάρ, ὥσπερ εἴρηται, πρὸς τὴν Κίμωνος δόξαν ἀντιταττόμενος ὑπεποιεῖτο τὸν δῆμον· ἐλαττούμενος δὲ πλούτῳ καὶ χρήμασιν ἀφ' ὧν ἐκεῖνος ἀνελάμβανε τοὺς πένητας, δεῖπνόν τε καθ' ἡμέραν τῷ δεομένῳ παρέχων Ἀθηναίων, καὶ τοὺς πρεσβυτέρους ἀμφιεννύων, τῶν τε χωρίων τοὺς φραγμοὺς ἀφαιρῶν, ὅπως ὀπωρίζωσιν οἱ βουλόμενοι, τούτοις ὁ Περικλῆς καταδημαγωγούμενος τρέπεται πρὸς τὴν τῶν δημοσίων διανομήν, συμβουλεύσαντος αὐτῷ Δαμωνίδου τοῦ Ὄαθεν, ὡς Ἀριστοτέλης ἱστόρηκε.

2) Gorg. 515 C: ἀκούω Περικλέα πεποιηκέναι Ἀθηναίους ἀργοὺς καὶ λάλους καὶ δειλοὺς καὶ φιλαργύρους ὡς μισθοφορίαν πρῶτον καταστήσαντα.

3) S. oben S. 481.

4) Rose (S. 422) nimmt in dieser ganzen Ausführung für Aristoteles nur diese nackte Notiz in Anspruch.

5) καὶ ταχὺ θεωρικοῖς καὶ δικαστικοῖς λήμμασιν ἄλλαις τε μισθοφορίαις καὶ χορηγίαις συνδεκάσας τὸ πλῆθος ἐχρῆτο κατὰ τῆς ἐξ Ἀρείου πάγου βουλῆς, ἧς αὐτὸς οὐ μετεῖχε διὰ τὸ μήτ' ἄρχων μήτε θεσμοθέτης μήτε βασιλεὺς μήτε πολέμαρχος λαχεῖν. αὗται γὰρ αἱ ἀρχαὶ κληρωταί τε ἦσαν ἐκ παλαιοῦ (doch wahrscheinlich erst seit Aristides' Archontat) καὶ δι' αὐτῶν οἱ δοκιμασθέντες ἀνέβαινον εἰς Ἄρειον πάγον. διὸ καὶ μᾶλλον ἰσχύσας ὁ Περικλῆς ἐν τῷ δήμῳ κατεστασίασε τὴν βουλήν, ὥστε τὴν μὲν ἀφαιρεθῆναι τὰς πλείστας κρίσεις δι' Ἐφιάλτου, Κίμωνα δ' ὡς φιλολάκωνα καὶ μισόδημον ἐξοστρακισθῆναι.

Ephialtes das Werkzeug gewesen sei, durch welches Perikles den Areopag gestürzt habe[1]; wo er sie her hat, können wir nicht sagen. Aristoteles ist jedenfalls nicht dafür verantwortlich, denn was er über Ephialtes und sein tragisches Geschick sagt, hat mit dieser Vorstellung nichts zu schaffen. Ephialtes war seiner Natur nach nicht der Mann, irgend Jemanden zum Werkzeuge zu dienen, am allerwenigsten einem Jüngeren, der erst am Anfang seiner Laufbahn stand[2]. Nur das Verdienst einer Mitwirkung kann dem Perikles bei dieser Massregel zukommen. Plutarch widerspricht sich in diesem Punkte selbst; im Kimon nennt er den Ephialtes den Prostates bei dem Kampf um die Gerichte[3] und an einer anderen Stelle seiner Vorschriften der Staatskunst ist er bei Erwähnung desselben Ephialtes damit vollständig im Einklang[4]. Wo er das Richtige hat, schwebt ihm offenbar Aristoteles vor, wo er das Unrichtige gibt, irgend eine andere, für uns nicht mehr bestimmbare Quelle.

Ebenso wenig kann ich mich entschliessen, die schwere Anklage, Perikles habe den Staatsschatz zu Zwecken der Demagogie missbraucht, auf Aristoteles zurückzuführen. Ich habe früher gezeigt, was von dem ganzen Gerede über die »Söldnerei«, die Perikles eingeführt haben soll, zu halten ist. Kleruchieen und Kriegersold hat es vor Perikles schon gegeben, beide schufen kein Schlaraffenleben; das Theorikon war gar keine Einnahme, sondern ein Freibillet in Gestalt eines Geldstückes, das an der Casse abgegeben ward und anderweitig nicht verwendet werden durfte; Speisungen, Geldvertheilungen haben unter Perikles niemals stattgefunden; die Einnahmen, welche dem Heer der Künstler und Arbeiter aus den Prachtbauten erwuchsen, waren redlich verdient, sie haben keine Müssiggänger und Faulenzer erzeugt; ob das Ekklesiastikon zu Lebzeiten des Perikles überhaupt gegeben wurde, ist höchst zweifelhaft, bleibt also nur der Gerichtssold und der Aufwand für die Kunst. Wenn das die διανομαὶ τῶν δημοσίων waren, nun, dann war es eine eigenthümliche Verschleuderung, die bewirkte, dass Athen vor Ausbruch des Peloponnesischen Krieges den

1) Vgl. praec. reip. ger. c. 18: ὡς Περικλῆς Μενίππῳ μὲν ἐχρῆτο πρὸς τὰς στρατηγίας, δι' Ἐφιάλτου δὲ τὴν ἐξ Ἀρείου πάγου βουλὴν ἐταπείνωσε, διὰ δὲ Χαρίνου τὸ κατὰ Μεγαρέων ἐκύρωσε ψήφισμα. Λάμπωνα δὲ Θουρίων οἰκιστὴν ἐξέπεμψεν.

2) Athen und Hellas I, 181. Vgl Müller-Strübing, S. 267.

3) Cim. c. 15: — Ἐφιάλτου προεστῶτος ἀφείλοντο τῆς ἐξ Ἀρείου πάγου βουλῆς τὰς κρίσεις πλὴν ὀλίγων ἁπάσας.

4) praec. reip. g. c. 10. 15: οὐκ ἀγνοῶ δὲ ὅτι καὶ βουλήν τινες ἐπαχθῆ καὶ ὀλιγαρχικὴν κολούσαντες ὥσπερ Ἐφιάλτης Ἀθήνησι —.

grössten Staatsschatz an gemünztem Gold und ungemünzten Werthen besass, den es in Hellas überhaupt je gegeben hat.

Als den Urheber dieser Anklagen vermuthet man den Theopomp, der den Kimon feiert, weil er aus der eigenen Tasche bestritten habe, was Andere den öffentlichen Cassen entnahmen. Sicherlich ist Einer, der Kimon auf Kosten des Perikles erheben wollte, als Quelle dieser Beschuldigungen anzunehmen. Da scheint nun aber doch am Natürlichsten, an jenen Ion von Chios zu denken, der hier allein aus eigener Auffassung sprechen konnte. Wir wissen bestimmt, dass er es liebte, diese beiden freilich sehr ungleich gearteten Männer zu einander in Gegensatz zu stellen und dass dabei Perikles schlecht genug wegkam. Herrisch, abstossend hat er seinen »Stolz« gefunden und sein Selbstbewusstsein erfüllt von Verachtung Anderer: während ihm Kimon von unwiderstehlich liebenswürdigem und verbindlichem Wesen erschien[2]. Einen wahren Seelenschmerz muss es dem Dichter verursacht haben, dass sein angebeteter Gönner dem finsteren hoffährtigen Nebenbuhler weichen musste und gerade ihm lag es dann am Nächsten, den Grund des Sieges in den Mitteln einer unredlichen Demagogie zu suchen; denn wenn es mit rechten Dingen zuging, konnte doch ein so ausgezeichneter Mann wie Kimon nimmermehr mit so schnödem Undank belohnt werden, er, der — hier glaubt man seinen getreuen Schildknappen selber sprechen zu hören — »an Reichthum und Ahnen keinem nachstand, über die Barbaren die herrlichsten Siege davon getragen und die Stadt mit Beute und Schätzen angefüllt«[3]. Plutarch bemerkt, Ion habe nicht das Zeug gehabt, Naturen von dem wuchtigen Ernste des Perikles zu würdigen, er habe vielmehr, wie nach der Tragödie das Satyrspiel, so auch bei einem rechten Manne ein launiges Temperament verlangt[4]. Das heisst doch wohl soviel: das unveränderliche Pathos, das Perikles in seinem Wesen eigen war, war nicht nach dem Geschmack des Dichters und daraus folgte, wenn vollends ein politischer Gegensatz hinzukam, ganz von selbst die Neigung, Alles

1) Athen und Hellas II, 25 ff.

2) Plut. Per. c. 5: ὁ δὲ ποιητὴς Ἴων μοθωνικήν φησι τὴν ὁμιλίαν καὶ ὑπότυφον εἶναι τοῦ Περικλέους καὶ ταῖς μεγαλαυχίαις αὐτοῦ πολλὴν ὑπεροψίαν ἀναμεμῖχθαι καὶ περιφρόνησιν τῶν ἄλλων· ἐπαινεῖ δὲ τὸ Κίμωνος ἐμμελὲς καὶ ὑγρὸν καὶ μεμουσωμένον ἐν ταῖς περιφοραῖς.

3) Plut. Per. c. 9: — ἐξοστρακισθῆναι, πλούτῳ μὲν καὶ γένει μηδενὸς ἀπολειπόμενον, νίκας δὲ καλλίστας νενικηκότα τοὺς βαρβάρους καὶ χρημάτων πολλῶν καὶ λαφύρων ἐμπεπληκότα τὴν πόλιν.

4) ib. c. 5: ἀλλ' Ἴωνα μέν, ὥσπερ τραγικὴν διδασκαλίαν, ἀξιοῦντα τὴν ἀρετὴν ἔχειν τι πάντως καὶ σατυρικὸν μέρος ἐῶμεν —.

herauszukehren, was geeignet war, den feierlichen Eindruck dieses Auftretens zu schwächen. Drei von den Aeusserungen, die Aristoteles, wie wir glauben, nach Ions Aufzeichnung aus Perikles' Munde kennt, wird man auf Samos, auf Aegina und in Böotien als Ausdruck beleidigenden Hochmuths empfunden haben[1]). Was Ion über das Selbstgefühl des Perikles bei Beendigung des Samischen Krieges sagt: »Grosses, Bewunderungswürdiges, dünkte er sich, ausgerichtet zu haben, nachdem, während — Agamemnon gegen eine Barbarenstadt 10 Jahre gebraucht, er in neun Monaten die Ersten und Mächtigsten unter den Ionern niedergeworfen«[2]) — erscheint mir geradezu als ein Hohn. Und selbst das schöne Wort, das Perikles, wenn er die Chlamys anlegte, um auf die Agora zu gehen, an sich selber richtete: »Hab Acht, Perikles, du gebietest über freie Männer, über Hellenen, über athenische Bürger[3])« könnte sehr wohl von Ion in Gegensatz gebracht worden sein zu der Herrscherstellung, die von allen Oligarchen und sämmtlichen Dichtern als eine wirkliche und wahrhaftige Tyrannis verschrieen ward, und die ihm selber ohne allen Zweifel ganz ebenso erschienen ist. Dem Eindruck sittlicher Hoheit vollends, ohne den solch anspruchsvolles und feierliches Auftreten reiner Schwindel war, konnte nicht sicherer entgegengewirkt werden als durch eine Schilderung, die seine Rechtschaffenheit verdächtigte und die Niederlage seines ersten und einflussreichsten Gegners darauf zurück führte, dass dieser eben unter seiner Würde fand, sich mit so schmählichen Mitteln gemein zu machen. Der grosse Perikles, der vornehme Herr mit dem Siegel der Gottähnlichkeit auf der Stirn, als ein Demagoge, der mit den nichtsnutzigsten Mitteln das Volk »besticht«, damit es ihm folgt beim Sturmangriff auf den Areopag und den »Lakonenfreund und Volksfeind« Kimon: das war genau das Bild, das den Anhängern der besiegten Sache dienlich war, um zu erklären, wie solch ein himmelschreiendes Unrecht geschehen konnte.

Kurz, ich glaube, Ion von Chios ist es, der den Gegensatz zwischen der Demagogie auf eigene Kosten und der Demagogie aus Staats-

1) S. oben S. 506—507.

2) Plut. Per. c. 28: θαυμαστὸν δέ τι καὶ μέγα φρονῆσαι καταπολεμήσαντα τοὺς Σαμίους φησὶν αὐτὸν ὁ Ἴων, ὡς τοῦ μὲν Ἀγαμέμνονος ἔτεσι δέκα βάρβαρον πόλιν, αὐτοῦ δὲ μησὶν ἐννέα τοὺς πρώτους καὶ δυνατωτάτους Ἰώνων ἑλόντος.

3) Plut. praec. reip. c. 17. 4: Εἰσιόντα δ' εἰς ἅπασαν ἀρχὴν οὐ μόνον ἐκείνους δεῖ προχειρίζεσθαι τοὺς λογισμούς, οὓς ὁ Περικλῆς αὐτὸν ὑπεμίμνησκεν ἀναλαμβάνων τὴν χλαμύδα· Πρόσεχε, Περίκλεις, ἐλευθέρων ἄρχεις, Ἑλλήνων ἄρχεις, πολιτῶν Ἀθηναίων.

Vgl. ib. c. 8: Περικλῆς ηὔχετο πρὸ τοῦ δημηγορεῖν μηδὲ ῥῆμα μηδὲν ἀλλότριον τῶν πραγμάτων ἐπελθεῖν αὐτῷ. Ebenso Plut. Per. c. 8.

mitteln bei der Charakteristik von Kimon und Perikles ausgemalt haben wird.

Auf Aristoteles dagegen wird wohl Nichts zurückzuführen sein, als die Angabe, dass Perikles den Richtersold und die Theorika eingeführt, bei dieser Seite seiner politischen Thätigkeit den Damon als Rathgeber gehabt und die mit der Ansicht aller Gegner der Demokratie übereinstimmende Meinung, dass er mit diesem Anfang der Söldnerei ein böses Beispiel voll unheilvoller Folgen gegeben habe. Was Damon der musikalische Staatsmann mit dem Richtersold zu schaffen hatte, wird schwer zu sagen sein; desto grösseres Interesse musste er daran nehmen, dass die musischen Kunstgenüsse dem ganzen Volke zu Theil würden und unter diesem Gesichtspunkte liesse sich seine Mitwirkung bei Einführung des Theorikon sehr leicht erklären. Nehmen wir das an, so fällt auf den Ursprung der merkwürdigen Einrichtung, welche Demades hundert Jahre später den »Kitt des Gemeinwesens« nannte, ein neues Licht; der Musiker Damon würde in seiner politischen Rolle verständlich, und klar würde auch, was ihn in den Parteikampf gezogen und zum Gegenstand des Parteihasses gemacht hat. Die Kunstpflege mit Allem, was dazu gehört, deren Kosten aus den Ueberschüssen der Bundesgelder bestritten wurden, war das ergiebigste Thema der Deklamationen gegen Perikles. Was die Junker der Partei des Kimon und des Thukydides dagegen predigten, war einerseits auf die Bauern ausserhalb des Mauerrings, andererseits auf die Bündner draussen im Reich berechnet; wir dürfen annehmen, dass ein Aristokrat von Chios, wie der Dichter Ion, der zugleich der Freund Kimons und der Gegner des Perikles war, diesen hochwichtigen Punkt nicht übersehen haben wird und werden kaum fehlgreifen, wenn wir vermuthen, dass aus seinen Aufzeichnungen auch jene beiden Reden geflossen sein werden, welche Plutarch über diese Frage mittheilt [1]). Mit wahrer Wonne wird man auf Chios, Samos, Lesbos und anderwärts vernommen haben, dass es in Athen selber Stimmen gab, die sagten: »Ist es nicht wahre Tyrannei, dass von dem Geld, das die Hellenen zum Krieg gegen die Barbaren zusammengebracht, wir diese Stadt auszieren mit Gold und Geschmeide wie ein eitles Weib, und ihr den Leib behängen mit Edelsteinen, Standbildern und Tempeln von tausend Talenten Werth [2])?«

1) Pericl. c. 12.

2) A. a. O.: — δοκεῖ δεινὴν ὕβριν ἡ Ἑλλὰς ὑβρίζεσθαι καὶ τυραννεῖσθαι περιφανῶς, ὁρῶσα τοῖς εἰσφερομένοις ὑπ' αὐτῆς ἀναγκαίως πρὸς τὸν πόλεμον ἡμᾶς τὴν πόλιν καταχρυσοῦντας καὶ καλλωπίζοντας ὥσπερ ἀλαζόνα γυναῖκα, περιαπτομένην λίθους πολυτελεῖς καὶ ἀγάλματα καὶ ναοὺς χιλιοταλάντους.

Die Frage nun, wie Perikles dazu kam, über die Finanzen die Verfügung auszuüben, die ihm zustehen musste, um all das zu thun, was ihm so schwere Vorwürfe eintrug, hat, wie mir scheint, Müller-Strübing richtig gelöst, wenn anders eine Vermuthung, die vollständig erklärt, was sonst unerklärbar ist, für die Lösung einer Frage gelten darf. Auch ich nehme jetzt an, dass Perikles in der Zeit seiner Machtfülle Tamias gewesen sein muss, Minister der Finanzen des Staates und des Reiches; nur muss ich aufrecht erhalten, dass er mindestens seit 444, ausserdem auch Jahr für Jahr Stratege gewesen ist. Aus der Verbindung dieser beiden wichtigsten Aemter, welche der attische Demos durch Wahl zu vergeben hatte, ist die ausnahmsweise Stellung hervorgegangen, die Perikles im Freistaat der Athener eingenommen hat. Die Strategeneigenschaft des Perikles hat sich der Ueberlieferung am Tiefsten eingeprägt; seine Tamiaswürde ist nur noch vermuthungsweise wieder zu ermitteln[1]).

Hinsichtlich der ersteren beharre ich auf Allem, was ich darüber früher entwickelt habe, hinsichtlich der letzteren war ich im Irrthum, als ich den Hellenotamias vermuthete, wo Müller richtig den Tamias erkannte; die Verbindung beider Aemter gibt nunmehr die erschöpfende Erklärung der gewaltigen Machtfülle, die Perikles in seinen Händen vereinigt hat. Im Jahre 462 war Perikles so weit noch nicht. Hatte er damals bereits auf die Finanzverwaltung den Einfluss, der nöthig war, wenn er bei der Einführung des Richtersoldes betheiligt sein sollte, so kann er nur der Gegenschreiber, der ἀντιγραφεὺς der Finanzverwaltung gewesen sein, während Ephialtes selbst der Tamias war[2]).

In der Schule des Aristoteles scheint von Perikles' Finanzverwaltung mehr die Rede gewesen zu sein, als aus unseren Quellen unmittelbar zu erkennen ist. Dem Theophrast verdanken wir über den geheimen Fonds von 10 Talenten »zu nöthigen Ausgaben« (εἰς τὸ δέον) die merkwürdige Nachricht, aus der allein wir uns den Unterschleifsprocess von 430 erklären können[3]).

In der »Politie der Samier« ist eine für den Bestand des attischen Bundesreiches entscheidende Episode, die Unterwerfung der Sa-

1) Diodor XII, 39 nennt ihn übrigens zwei Mal ἐπιμελητής.

2) Aristophanes, S. 268 ff.

3) Athen und Hellas II, 46 ff. 64 ff. 71 ff. Vgl. Isler, Jahn's Jahrbb. 1871. S. 373—384 und meine Erklärung dazu ebendas. S. 789. Müller-Strübing, S. 567 und A. Schmidt, Epochen und Katastrophen. Berlin 1874. S. 166 nehmen meine Erklärung an.

mier durch Perikles, ausführlich behandelt worden. Für ein unglückliches Seetreffen, das er dem Melissos geliefert habe, beruft sich Plutarch auf die Angabe des Aristoteles und das Schweigen des Aristoteles (wie des Thukydides und Ephoros) ist ihm genügende Gewähr, dass der Samier Duris, bei Schilderung der Katastrophe seiner Heimath, zu Ungunsten der Athener gröblich aufgeschnitten habe, woraus hervorgeht, dass die Darstellung bei Aristoteles nicht eben sehr kurz kann gewesen sein. Da nun der Conflikt mit den Samiern sich erhob, weil diese sich einer Ladung vor die athenischen Gerichte nicht fügen wollten, so scheint mir die Annahme gerechtfertigt, dass bei diesem Anlass, sei es hier, sei es in der Politie der Athener, Aristoteles die hochwichtige Angabe gemacht hat, die die Ablehnung der Samier verurtheilte: »Die Athener übten den Gerichtszwang über die Unterthanen auf Grund von Verträgen«[1].

Zwei Mal kommt Thukydides auf die verschiedene Auffassung zu sprechen, welche der Gerichtszwang bei den Verbündeten fand, je nachdem sie Oligarchen oder Demokraten waren[2]. Aber von der vertragsmässigen Grundlage desselben sagt er kein Wort; freilich sagen auch die Feinde nicht, dass darin ein Bruch geschlossener Verträge liege und das ist entscheidend, das würde ganz unzweifelhaft geschehen, denn darin läge eine schwerwiegende Anklage. Ich habe früher für zweifelhaft gehalten, ob die Stelle des Aristoteles auf das erste oder mit Grote auf das zweite Bundesreich bezogen werden müsse. Ich hege diesen Zweifel nicht mehr, denn erstens konnte in dem zweiten Bundesreich von »Unterthanen« (ὑπήκοοι) nicht mehr die Rede sein und zweitens weiss die Vertragsurkunde, die wir haben und die gerade an der hierhergehörigen Stelle vollständig erhalten ist, nichts von Athenischen Gerichten, sondern bloss von σύνεδροι τῶν συμμάχων und von einer Aburtheilung ἐν Ἀθηναίοις καὶ τοῖς συμμάχοις[3].

Ueber die Nachfolger des Perikles sind uns aus der Politie der Athener nur flüchtige Erwähnungen erhalten. In fast vollkommen

1) Synag. Lex. (Bekk. Anecd. graeca I, 436): ἀπὸ συμβόλων δικάζειν. Ἀθηναῖοι ἀπὸ συμβόλων ἐδίκαζον τοῖς ὑπηκόοις· οὕτως Ἀριστοτέλης. Heitz fügt dem Bruchstück erklärend hinzu: Harpokration: Σύμβολα: τὰς συνθήκας ἃς ἂν αἱ πόλεις ἀλλήλαις θέμεναι τάττωσι τοῖς πολίταις ὥστε διδόναι καὶ λαμβάνειν τὰ δίκαια. cf. Pollux VIII, 63: ἀπὸ συμβόλων δὲ, ὅτε οἱ σύμμαχοι ἐδικάζοντο (wie dies ganze achte Buch aus Aristoteles' Politie der Athener).

2) S. die Ausführung Athen und Hellas II, 121 ff.

3) Die Bundesurkunde ist zuletzt abgedruckt und erklärt von Arnold Schäfer, De sociis Atheniensium, Lipsiae 1856.

gleichartiger Weise werden Kleon und Kleophon genannt; beide treten als Gegner des Friedens mit Sparta auf; Jener zur Zeit der Einschliessung der spartanischen Hopliten auf Sphakteria, Dieser nach der Schlacht bei den Arginusen.

Aristoteles bemerkt dabei, der Letztere sei »betrunken und mit einem Harnisch angethan« vor dem Volk erschienen. Die Bemerkung über das äussere Auftreten des Ersteren scheint durch eine Verwechselung auf Aristoteles statt auf Aristophanes zurückgeführt zu sein [1]. Dazu kommen noch drei kurze Bemerkungen: über einen Anytos, der zuerst gezeigt haben soll, τὸ δεκάζειν τὰ δικαστήρια, über die viermonatliche Herrschaft der 400 und Drakontides als Urheber des Psephismas über die Einsetzung der 30 [2]) — und die Reihe der Bruchstücke geschichtlichen Inhalts ist erschöpft.

Es versteht sich von selbst, dass aus der Beschaffenheit dieser dürftigen Ueberbleibsel nicht etwa auf eine bloss flüchtige Behandlung dieses hochwichtigen Zeitraumes grundtiefer Verfassungs- und Schicksalswechsel geschlossen werden darf. Leider haben wir ausser den eben mitgetheilten Notizen nur noch einen sicheren Anhaltspunkt, der beweist, dass die Schule des Aristoteles dem hervorragendsten Manne dieser Epoche die gebührende Aufmerksamkeit zugewendet hat. Das ist die kurze, aber höchst anschauliche Charakteristik des Redners Alkibiades, welche Plutarch aus Theophrast mittheilt [3]) und die

---

1) Schol. in Luciani Timon. c. 30. p. 47 ed. Jakobitz: ἐπέστη δὲ (Κλέων) καὶ τῇ πρὸς Λακεδαιμονίους εἰρήνῃ· ὡς Φιλόχορος προσθεὶς ἄρχοντα Εὔθυνον (Εὐθύδημον?) καὶ Ἀριστοτέλης. Ἀριστοφάνης δὲ καὶ περιζωσάμενον αὐτὸν λέγει δημηγορῆσαι, εἰς τὴν θρασύτητα αὐτοῦ ἀποσκώπτων. So lesen nach Hemsterhus' Vorgang Rose (S. 424) und Heitz (S. 232) die Stelle.

Schol. Arist. Ran. 1352: Κλεοφῶν δὲ μαχέσθω: παρίσον, ὡς Ἀριστοτέλης φησί, μετὰ τὴν ἐν Ἀργινούσαις ναυμαχίαν Λακεδαιμονίων βουλομένων ἐκ Δεκελείας ἀπιέναι ἐφ' οἷς ἔχουσιν ἑκάτεροι καὶ εἰρήνην ἄγειν ἐπὶ τοῦ Καλλίου (Ol. 93. 3), Κλεοφῶν ἔπεισε τὸν δῆμον μὴ προσδέξασθαι ἐλθὼν εἰς τὴν ἐκκλησίαν μεθύων καὶ θώρακα ἐνδεδυκώς, οὐ φάσκων ἐπιτρέψειν ἐὰν μὴ πάσας ἀφῶσι τὰς πόλεις οἱ Λακεδαιμόνιοι.

2) Harpocrat. v. δεκάζων — Ἀριστοτέλης δ' ἐν Ἀθηναίων πολιτείᾳ Ἄνυτόν φησι καταδεῖξαι τὸ δεκάζειν τὰ δικαστήρια.

Harpocr. v. τετρακόσιοι. — οἵτινες τέτταρας μῆνας ἦρξαν τῆς πόλεως, ὥς φησιν Ἀριστοτέλης ἐν Ἀθηναίων πολιτείᾳ.

Schol. in Aristoph. vesp. 157: Δρακοντίδης — ἔστι γὰρ οὗτος ὁ τὸ περὶ τῶν τριάκοντα ψήφισμα (περὶ ὀλιγαρχίας) γράψας, ὡς Ἀριστοτέλης ἐν πολιτείαις (vgl. Lys. ctr. Eratosth. 73).

S. Rose, S. 425 (N. 27. 28. 29). Heitz, S. 232—233 (N. 30. 31. 32).

3) Plut. Alkib. 10: Θεοφράστῳ πιστεύομεν, ἀνδρὶ φιληκόῳ καὶ ἱστορικῷ παρ' ὀντινοῦν τῶν φιλοσόφων, εὑρεῖν μὲν ἦν τὰ δέοντα καὶ νοῆσαι πάντων ἱκανώτατος ὁ Ἀλκιβιάδης, ζητῶν δὲ μὴ μόνον ἃ δεῖ λέγειν, ἀλλὰ καὶ ὡς δεῖ τοῖς

wir wiedergeben, um auf die Sorgfalt hinzuweisen, mit welcher in der Schule des Gründers der wissenschaftlichen Rhetorik auf die Eigenheiten bekannter Redner geachtet wurde. »Alkibiades, sagt Theophrast, war sehr geschickt in der Auffindung des richtigen Gedankens, nicht eben so glücklich im Aufsuchen der Worte und Wendungen, darin war er arm, strauchelte oft, blieb mitten in der Rede stecken und hielt inne, um sich zu besinnen und das Wort, das ihm entfallen war, wieder zu erhaschen [1]«. Aus solcher Aufmerksamkeit auf kleine Dinge lässt sich auf diejenige schliessen, die wichtigeren nicht wird versagt worden sein. Die Neigung der Peripatetiker zu verfassungsgeschichtlichen und biographischen Studien die sich für die ältere Geschichte Athens so fruchtbar erwiesen hat, kann sich gegenüber der jüngeren, wo die Quellen reichlicher flossen unmöglich verleugnet haben und wir werden für manche bedeutsame Nachricht über Personen und Dinge dieser Zeit eine aristotelische oder peripatetische Quelle auch da vermuthen, wo eine solche nicht ausdrücklich namhaft gemacht wird [1]).

---

§. 10.

Das Verfassungsleben des attischen Volksstaates.

Von den beiläufig 90 Bruchstücken, die uns aus Aristoteles' Politie der Athener aufbewahrt sind, gehören nur 30 der Geschichte des attischen Staates, die übrigen 60, also $^2/_3$ des Ganzen, der damaligen Gegenwart desselben an [2]). Das erste Drittel besteht zumeist aus

ὀνόμασι καὶ τοῖς ῥήμασιν, οὐκ εὐπορῶν δὲ, πολλάκις ἐσφάλλετο καὶ μεταξὺ λέγων ἀπεσιώπα καὶ διέλειπε, λέξεως διαφυγούσης αὐτόν, ἀναλαμβάνων καὶ διασκοπούμενος.

Auch über den Rednercharakter des Demosthenes und Demades hat Theophrast Bemerkungen (Plut. Demosth. c. 10) und sein Schüler, Demetrios von Phaleron hat aus Demosthenes' eigenem Munde Nachricht erhalten über die Künste, die dieser in seiner Jugend angewendet, um seinen leidigen Sprachfehler zu überwinden (ib. c. 11).

1) Vielleicht gehörten dahin auch die wichtigen, bisher fast ganz unbemerkt gebliebenen Meldungen Plutarchs (Alcib. 16), dass Alkibiades der Haupturheber des Beschlusses gewesen, die Melier abzuschlachten (ἡβηδὸν ἀποσφαγῆναι) und Nikias als Stratege diesen barbarischen Beschluss zur Ausführung gebracht (Nic. et Crassi comp. 3: ὁ δ' αὐτὸν ἐπὶ — Μηλίους τοὺς ταλαιπώρους φυλάττων στρατηγόν —).

2) Gesammelt von Müller, F. H. G. II, 105—127. Rose, 406—459. Heitz, 224—251. Ed. Acad. V, 1535—1549.

abgerissenen Sätzen, die beiden letzten enthalten Ausführungen grösseren Umfangs und lassen erkennen, dass hier der Schwerpunkt der ganzen Arbeit lag. Die Geschichte des attischen Staates von seiner Gründung an, die urkundlich treue Abbildung der solonischen Gesetzgebung, die Uebersicht ihrer Schicksale und Wandelungen in späterer Zeit sollte nur die Einleitung bilden zu einer vollständigen Beschreibung des attischen Verfassungslebens, wie es in Aristoteles' Tagen vor Aller Augen verlief.

Der Stagirite hat gethan, was kein eingeborener Athener vor ihm unternommen; er hat den urkundlichen Inhalt der Grundlagen der Verfassung Athens der Literatur einverleibt und von dem Staatsleben, das ihn umgab, ein vollständig ausgeführtes Nachbild entworfen, aus dem die Epigonen sich die Züge des Urbildes wieder vergegenwärtigen konnten. Nicht ohne Selbstverleugnung hat er das unternommen, denn der Geist, der diesen Organismus damals erfüllte, gefiel ihm nicht, und überall in seiner Staatslehre finden wir diese Abneigung gegen das, was er sieht, im Kampf mit den Ideen, die auch er theilt und die immerhin nur diesem Staatsbau im alten Hellas zu Grunde lagen. Jeder Sold für Erfüllung öffentlicher Pflichten ist ihm tief zuwider, und dennoch unterwirft er sich der Consequenz, die ihn fordert um der Gleichheit willen. Der Glaube an das Herrscherrecht der Tugend, die überall nur einer Minderheit eigen sein kann, ist ihm Herzens- und Gewissenssache und dennoch beugt er sich vor der Wahrheit, dass der Inbegriff von Tugend und Rechtssinn, der in der Gesammtheit eines Volkes lebt, einen Anspruch auf Souverainetät besitzt, dem jeder andere weichen muss. Die Zustände, die er vor Augen hatte, haben sein Urtheil über Demos und Demagogen früherer Zeit vielfach getrübt. Zwischen der Politik, die in Perikles gipfelte und derjenigen, für die Eubulos typisch war, würde er einen scharfen Unterschied gemacht haben, wäre er unabhängiger gewesen von den Eindrücken des Tages. Das Missverständniss, das ihm mit dem Ostrakismos begegnet ist[1], würde ihm nicht gekommen sein, hätte er sich die Eigenart des Parteilebens von ehedem deutlicher vergegenwärtigt. Der Demos, der ausser den Gegensätzen von Reich und Arm, Hegemonie über die Hellenen und Unterwerfung unter Makedonien keine Parteiunterschiede mehr kannte, war ein anderer als der, dem der Fanatismus der oligarchischen Hetärieen in den Eingeweiden wühlte. Wenn aber selbst das Volk, dem die Theoriken über Alles gingen, das gewohnt war, durch ge-

1) Athen und Hellas II, 53 ff.

miethete Landsknechte seine Kriege zu führen, in grossen Augenblicken eines ehrfurchtgebietenden Aufschwunges fähig blieb, wie viel mehr Achtung durfte dann das wehrhafte Geschlecht beanspruchen, dessen Selbstgefühl noch ungebrochen war wie seine Kraft und dessen sittliches Mark noch nicht angefressen war von dem Gift einer den Staat verzehrenden Selbstsucht.

Diese Verstimmung hat ihn nicht abgehalten, seines Amtes als Forscher zu warten. Er war gewöhnt an diesen Kampf gegen die eigene Empfindung. Als er seine Lehren über echte Beredtsamkeit vortrug, beklagte er sich auch über den tief gesunkenen Geschmack, der sich auf der Agora breit machte, über den schlechten Geist, in dem Redner und Hörer einander wechselseitig bestärkten [1]). Das hinderte ihn nicht, eben in dieser Zeit des entartenden Geschmackes, nach Goldkörnern echter Redekraft zu suchen und deren manches für die Nachwelt zu retten; merkwürdig aber bleibt für uns, dass die Auswahl seiner Beispiele gerade dort Halt macht, wo sie nach unserer Erwartung ihre reichste Ernte erst beginnen müsste, bei der Epoche des Demosthenes, seiner Freunde und seiner Feinde; vielleicht fand er an dem Redner noch mehr auszusetzen, als an dem Politiker und wollte den kleineren Sternen neben ihm gar keinen Raum gönnen, nachdem er den grössten so spärlich abgefunden [2]).

1) Rhet. III, 1 (122. 29—): καθάπερ ἐκεῖ μεῖζον δύνανται νῦν τῶν ποιητῶν οἱ ὑποκριταὶ καὶ κατὰ τοὺς πολιτικοὺς ἀγῶνας, διὰ τὴν μοχθηρίαν τῶν πολιτ[ει]ῶν.
ib. (122. 6—): δίκαιον γὰρ αὐτοῖς ἀγωνίζεσθαι τοῖς πράγμασιν, ὥστε τἆλλα ἔξω τοῦ ἀποδεῖξαι περίεργά ἐστιν· ἀλλ᾽ ὅμως μέγα δύναται, καθάπερ εἴρηται, διὰ τοῦ ἀκροατοῦ μοχθηρίαν.

2) Nur zwei Mal wird Demosthenes erwähnt. Rhet. III. 4 (129. 22—): καὶ ὁ Δημοσθένης τὸν δῆμον, ὅτι ὅμοιός ἐστι τοῖς ἐν τοῖς πλοίοις ναυτιῶσιν. »Der Demos gleicht den Seekranken auf dem Wasser«. Rhet. II, 24 (117. 4—): τὸ γὰρ μετὰ τοῦτο ὡς διὰ τοῦτο λαμβάνουσι καὶ μάλιστα οἱ ἐν ταῖς πολιτείαις, οἷον ὁ Δημάδης τὴν Δημοσθένους πολιτείαν πάντων τῶν κακῶν αἰτίαν· μετ᾽ ἐκείνην γὰρ συνέβη ὁ πόλεμος. Das post hoc ergo propter hoc ist eine geläufige Waffe politischer Gegner. So hat Demades gesagt, die Politik des Demosthenes sei schuld an allem Uebel gewesen; denn nach dieser war der Krieg gekommen. Schäfer, Demosthenes III, 22 setzt diese Worte in die Zeit der Friedensverhandlung des Demades mit Philipp und bemerkt (ebendas. S. 71. Anm. 3): »Das Zugeständniss, dass Demosthenes nicht am Kriege schuld war, hat aus Aristoteles' Munde besonderes Interesse«. Beides mit Recht. Der Stagirite, der Freund des Königs Philipp und Anhänger seiner panhellenischen Schirmherrschaft, zeigt hier eine Objektivität, deren ein Isokrates nicht fähig war. Sympathieen aber hat er darum doch mit dieser Politik nicht haben können und über Demosthenes als Redner hat das Urtheil der peripatetischen Schule nicht günstig gelautet. Plutarch sagt: Dem grossen Haufen gefiel sein Vortrag über die Maassen, die Gebildeten aber fanden ihn gemein, unedel

Ein ausführlicher Abschnitt der Politie der Athener hat von den neun Archonten gehandelt. Aus den Angaben, welche ihm spätere Epitomatoren theils mit, theils ohne Nennung seines Namens entlehnen, geht hervor, dass Aristoteles mit erschöpfender Vollständigkeit alles nur irgend Wissenswerthe darüber aufgezeichnet hat. Wir lernen die Fragen kennen, die sie bei der Prüfung ihrer Berechtigung zum Amt vor dem Rath der 500 beantworten müssen: ob sie vollbürtige Bürger sind, welchem Demos sie angehören, ob sie sich zu Apollon Patroos und Zeus Herkeios bekennen, ob sie gegen ihre Eltern vorwurfsfrei handeln, im Waffendienst ihre Schuldigkeit gethan und ihrer Steuerpflicht genügt haben[1].

Wir hören von dem Eid, den sie erst an »dem Stein« vor der Königshalle, nachher auf der Akropolis leisten: streng nach dem Gesetz zu handeln, sich keiner Bestechung schuldig zu machen und wenn sie eidbrüchig werden sollten, eine goldene Bildsäule von Mannesgrösse zu stiften[2].

Ueber den Geschäftskreis und die Zuständigkeit sämmtlicher neun Archonten hat sich Aristoteles eingehend verbreitet. Die Geschäfte, welche die sechs Thesmotheten als Vorstände der Heliäa zu besorgen haben, hat er im Einzelnen aufgezählt. Was Pollux darüber

---

und gesucht, so auch Demetrios der Phalereer (Dem. 11: οἱ δὲ χαρίεντες ταπεινὸν ἡγοῦντο καὶ ἀγεννὲς αὐτοῦ τὸ πλάσμα καὶ μαλακόν) und das war der Peripatetiker, der ihm persönlich so nahe stand. Allerdings bezog sich dies Urtheil vorzugsweise auf das ὑποκρίνεσθαι, das Aeusserliche des Vortrages, allein so ganz war das doch auch von der Wahl des Ausdruckes nicht zu trennen und es scheint, als hätten die geschriebenen Reden gerade diesen Zug theils verwischt, theils zurücktreten lassen. Schon im Alterthum machte man zwischen dem Anhören und dem Lesen der Reden des Demosthenes einen erheblichen Unterschied (s. die Bemerkung Aesions, die Hermippos bei Plutarch a. a. O. mittheilt). Theophrast übrigens stellte den Demades über den Demosthenes und von dessen nächste Genossen Hyperides, Lykurgos meldet die Rhetorik des Aristoteles keine Silbe, während Demades nur an dieser Stelle erwähnt wird.

1) Pollux. Onom. VIII, 85: — ἀνάκρισις, εἰ Ἀθηναῖοί εἰσιν ἑκατέρωθεν ἐκ τριγονίας καὶ τὸν δῆμον πόθεν καὶ εἰ Ἀπόλλων ἔστιν αὐτοῖς πατρῷος καὶ Ζεὺς ἕρκειος καὶ εἰ τοὺς γονέας εὖ ποιοῦσι καὶ εἰ ἐστράτευνται ὑπὲρ τῆς πατρίδος καὶ εἰ τὸ τίμημα ἔστιν αὐτοῖς.

Lex. Rhet. Cantabr. (Photius Cantabr. 1822. p. 670. 14): Θεσμοθετῶν ἀνάκρισις: κατὰ Ἀριστοτέλην — οἱ δὲ λαχόντες ὑπὸ τῆς βουλῆς τῶν πενταχοσίων καὶ τοῦ δικαστηρίου δοκιμάζονται — ἐρωτώμενοι τίνες αὐτῶν πατέρες, ὁμοίως καὶ δήμων τίνων εἰσί, καὶ εἰ ἔστιν αὐτοῖς Ἀπόλλων πατρῷος καὶ Ζεὺς ἕρκειος καὶ εἰ τοὺς γονέας εὖ ποιοῦσι καὶ εἰ τὰ τέλη τελοῦσι καὶ εἰ τὰς ὑπὲρ τῆς πατρίδος στρατείας ἐστρατεύσαντο.

2) Pollux. l. c.: ἐπηρώτα δ' ἡ βουλή, ὤμνυον δ' οὗτοι πρὸς τῇ βασιλείᾳ στοᾷ, ἐπὶ τοῦ λίθου ὑφ' ᾧ τὰ ταμιεῖα, συμφυλάξειν τοὺς νόμους καὶ μὴ δωροδοκήσειν, ἢ χρυσοῦν ἀνδριάντα ἀποτῖσαι. Vgl. Plut. Sol. c. 25. S. oben S. 431.

angibt, ohne ihn zu nennen, ist, wie wir aus anderweitig erhaltenen Bruchstücken sehen, die ihre Quelle namhaft machen, aus Aristoteles geschöpft. Als die »besondere« Aufgabe der Thesmotheten bezeichnet Pollux, die Tage auszuschreiben, an denen die Gerichtshöfe Sitzung halten, die Meldeklagen dem Demos bekannt zu machen und die Abstimmung darüber vorzunehmen, die Probole, die Klage wegen Gesetzesbruchs und ungeeigneten Gesetzesvorschlags auszusprechen und die Rechenschaftsablage der Strategen zu leiten. Sie haben entgegenzunehmen die Schriftklagen wegen erschlichenen Bürgerrechts, wegen Bestechung zu diesem oder einem anderen Zweck, wegen Sykophantie, wegen Fälschung von Processakten und Schuldlisten durch falsche Einträge oder Tilgungen und wegen Ehebruchs. Sie stellen die Vorprüfung der neun Archonten an und theilen ihr Ergebniss mit, sie machen die Entscheidungen der Bule bekannt, leiten Privatklagen ein in Handels- und Bergwerkssachen, sowie bei Ehrenkränkungen, welche Sklaven gegen Freie begangen haben, sie loosen den Gerichtshöfen, welche in bürgerlichen und öffentlichen Streitsachen entscheiden, ihre Vorstände zu, sie bestätigen die Verträge mit fremden Staaten, reichen die Klagen ein, die auf Grund dieser Verträge entstehen, sowie die Klagen wegen falschen Zeugnisses vor dem Areopag[1]). Gleich eingehend waren die besonderen Befugnisse des Archon Eponymos, des Archon Basileus und des Archon Polemarchos besprochen[2]),

1) Pollux VIII. 87—88: ἰδίᾳ δὲ οἱ μὲν θεσμοθέται προγράφουσι πότε δεῖ δικάζειν τὰ δικαστήρια, καὶ τὰς εἰσαγγελίας εἰσαγγέλλουσιν εἰς τὸν δῆμον καὶ τὰς χειροτονίας καὶ τὰς προβολὰς εἰσάγουσι καὶ τὰς τῶν παρανόμων γραφὰς καὶ εἴ τις μὴ ἐπιτήδειον νόμον γράψειεν, καὶ στρατηγοῖς εὐθύνας. Γίνονται δὲ γραφαὶ πρὸς αὐτοὺς ξενίας, δωροξενίας, δώρων, συκοφαντίας, ψευδοκλητείας, ψευδεγγραφῆς, βουλεύσεως, ἀγραφίου, μοιχείας. Εἰσάγουσι δὲ καὶ δοκιμασίαν ταῖς ἀρχαῖς, καὶ τοὺς ἀπεψηφισμένους, καὶ τὰς ἐκ τῆς βουλῆς καταγνώσεις, καὶ δίκας ἐμπορικὰς καὶ μεταλλικάς, καὶ ἐὰν δοῦλος κακῶς ἀγορεύῃ τὸν ἐλεύθερον, καὶ ταῖς ἀρχαῖς ἐπικληροῦσι τὰ δικαστήρια τὰ ἴδια καὶ τὰ δημόσια, καὶ τὰ σύμβολα τὰ πρὸς τὰς πόλεις κυροῦσι καὶ δίκας τὰς ἀπὸ συμβόλων εἰσάγουσι καὶ τὰς τῶν ψευδομαρτυριῶν τῶν ἐξ Ἀρείου πάγου. Vgl. damit die frgm. des Lex. Rhet. Cantabr. N. 35 u. 38 (Heitz 234—235; Rose 429.

2) Pollux VIII. 89: ὁ δὲ ἄρχων διατίθησι μὲν Διονύσια καὶ τὰ Θαργήλια μετὰ τῶν ἐπιμελητῶν, δίκαι δὲ πρὸς αὐτὸν λαγχάνονται κακώσεως, παρανοίας, εἰς διαιτητῶν αἵρεσιν, ἐπιτροπῆς ὀρφανῶν, ἐπιτρόπων καταστάσεις, κλήρων καὶ ἐπικλήρων ἐπιδικασίαι· ἐπιμελεῖται δὲ καὶ τῶν γυναικῶν αἳ ἂν φῶσιν ἐπ' ἀνδρὸς τελευτῇ κύειν καὶ τοὺς οἴκους ἐκμισθοῖ τῶν ὀρφανῶν· ἔστι δὲ ἐπώνυμος οὗτος καὶ ἀπ' αὐτοῦ ὁ χρόνος ἀριθμεῖται. Vgl. die zugehörigen Bruchstücke bei Heitz, S. 235. Rose, S. 430. Harpocr. v. Ἐπιμελητὴς τῶν μυστηρίων: Παρ' Ἀθηναίοις ὁ λεγόμενος βασιλεύς — Ἀριστοτέλης ἐν Ἀθηναίων Πολιτείᾳ φησὶν οὕτως: „ὁ δὲ βασιλεὺς πρῶτον μὲν τῶν μυστηρίων ἐπιμελεῖται μετὰ τῶν ἐπιμελητῶν οὓς ὁ δῆμος ἐχειροτόνει δύο μὲν ἐξ Ἀθηναίων ἁπάντων, ἕνα δ' ἐξ Εὐμολπιδῶν, ἕνα δ' ἐκ Κηρύκων“.

ihre Beisitzer waren nicht vergessen[1]) und auch der gemeinsamen Amtsthätigkeit war gedacht, welche den neun Archonten als Collegium zukam[2]). Dem ersten Archon fällt unter Anderem die amtliche Fürsorge für Wittwen und Waisen zu, dem »König« neben dem Amt des Oberpriesters, dem die Epimeleten zur Seite stehen, die Einleitung der Processe wegen Gotteslästerung und Unglaubens, sowie wegen Mordes vor dem Areopag, dem Polemarchen insbesondere die Rechtspflege in Sachen der Isotelen, Metöken und Freigelassenen. Ein Blick auf die umfassende Thätigkeit, welche sämmtliche Archonten bei Anstellung von Klagen und Einleitung von Processen zu verrichten haben, lässt einerseits eine sehr bedeutende Arbeitslast erkennen und andererseits klar hervortreten, welch eine Machtfülle mit diesem Amt zu der Zeit verbunden war, als seine Inhaber nicht bloss öffentliche Ankläger und Instruenten von Processen, sondern auch erkennende Richter waren. Man denke sich die Macht, welche der Demos in dieser über Leben und Eigenthum von Bürgern und Metöken ausübte, zurück übertragen auf neun jährlich erlooste Beamte, hinter denen der Areopag stand und man begreift die leidenschaftliche Erregung, mit welcher die Parteien sich an der Reform des Ephialtes und Perikles betheiligt haben.

Die »Gerichtshegemonie« der Archonten war in den Tagen, da sie nur in der Vorbereitung und äusseren Leitung des Processverfahrens bestand, ein sehr wichtiges verantwortungsvolles Amt; welche Autorität aber war in ihren Händen, als das Recht der Entscheidung noch nicht davon abgetrennt und der Demos ausser Stande war, die Machtvollkommenheit anzutreten, die ihm erst durch den Richtersold zufiel!

Auch das attische Gerichtswesen jener Zeit hatte in der Politic der Athener eine bis in die kleinsten Einzelheiten eindringende Schilderung erfahren; für die Scholiasten des Aristophanes und die Epitomatoren war dieser Abschnitt eine wahre Fundgrube anschaulicher Belehrung.

Aus Aristoteles schöpft Harpokration seine Angaben über die vierzig Gaurichter, die competent waren bis zu einem Betrag

---

Harpocr. v. Πολέμαρχος — Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῇ Ἀθηναίων Πολιτείᾳ διεξελθὼν ὅσα διοικεῖ ὁ πολέμαρχος: „Πρὸς ταῦτα, φησίν, αὐτός τε εἰσάγει δίκας τάς τε τοῦ ἀποστασίου καὶ ἀπροστασίου καὶ κλήρων καὶ ἐπικλήρων· τοῖς μετοίκοις καὶ τἄλλα ὅσα τοῖς πολίταις ὁ ἄρχων, ταῦτα τοῖς μετοίκοις ὁ πολέμαρχος". Die weiteren hierzu gehörigen Stellen bei Heitz und Rose a. a. O.

1) Harpocr. v. Πάρεδρος und Pollux VIII, 92.

2) Pollux VIII, 86—87.

von 10 Drachmen, sowie über die Schiedsrichter, welche in solchen Klagen als zweite Instanz entschieden und die Parteien an die Volksgerichte verwiesen, wenn jene mit ihrem Spruche nicht zufrieden waren [1]. Aus derselben Quelle stammen ohne Zweifel die näheren Mittheilungen bei Pollux, wonach die Diäteten 60 Jahre alt sein mussten, die Parteien bei Strafe der Atimie gezwungen waren, ein schiedsgerichtliches Verfahren auzunehmen, ehe sie an die Heliäa gingen, und, wenn ihnen der Spruch nicht genügte, die Akten in den Echinos gelegt und versiegelt den Gerichtsvorständen übergeben wurden, um den Process vor der Heliäa einzuleiten [2]. Der Echinos war eine metallene Urne und Harpokration wie der Scholiast zu Aristophanes' Wespen bezeugt ausdrücklich, dass Aristoteles in seiner Politie diesen Aktenbehälter erwähnt hat [3]. Was die streitenden Parteien thaten, wenn sie sich bei dem Spruch der Diäteten oder der Gaurichter nicht beruhigten, hiess ἔφεσις Berufung und da Pollux den Namen der Gebühr nennt (παράβολον), die dabei entrichtet werden musste, führt er Aristoteles als seinen Gewährsmann an [4].

Ueber die Gerichtsstätte des Palladion, wo die Epheten über unvorsätzlichen Todtschlag und Mordversuch zu richten hatten, sowie über die des Delphinion, hatte Aristoteles gehandelt [5]; mit der grössten Ausführlichkeit aber das Verfahren in den Volksgerichten geschildert.

1) Harpocr. v. κατὰ δήμους δικαστάς — περὶ τῶν κ. δ. δικαστῶν, ὡς πρότερον μὲν ἦσαν τριάκοντα καὶ κατὰ δήμους περιιόντες ἐδίκαζον, εἶτα ἐγένοντο τετταράκοντα, εἴρηκεν Ἀριστοτέλης ἐν τῇ [Ἀθηναίων] Πολιτείᾳ. cf. Pollux VIII, 100.

id. v. Διαιτηταί — εἰσὶ δὲ οἱ δ. ἕτεροι τῶν δικαστῶν· οὗτοι μὲν γὰρ ἐν δικαστηρίοις ἐδίκαζον ἀποδεδειγμένοις καὶ τὰς ἀπὸ τῶν διαιτητῶν ἐφεσίμους ἔκρινον, οἱ δὲ διαιτηταὶ πρότερον κλήρῳ λαχόντες ἢ ἐπιτρεψάντων αὐτοῖς τῶν κρινομένων τοῖς κρινομένοις διῄτουν. Καὶ εἰ μὲν ἤρεσκε τοῖς ἀντιδίκοις, τέλος εἶχεν ἡ δίκη· εἰ δὲ μή, τὰ ἐγκλήματα καὶ τὰς προσκλήσεις καὶ τὰς μαρτυρίας, ἔτι δὲ καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς ἄλλας πίστεις ἑκατέρων ἐμβαλόντες εἰς καδίσκους καὶ σημηνάμενοι παρεδίδοσαν τοῖς εἰσαγωγεῦσι τῶν δικῶν· λέγει δὲ περὶ αὐτῶν Ἀριστοτέλης ἐν Ἀθηναίων Πολιτείᾳ. cf. Poll.

2) Pollux VIII, 126.

3) Harpocr. v. Ἐχῖνος: ἔστι μὲν ἄγγος τι εἰς ὃ τὰ γραμματεῖα τὰ πρὸς τὰς δίκας ἐτίθεντο. — Μνημονεύει τοῦ ἄγγους τούτου καὶ Ἀριστοτέλης ἐν τῇ Ἀθηναίων Πολιτείᾳ. — cf. schol. Arist. vesp. 1436. Andere Belege Heitz, N. 74.

4) Pollux VIII, 62: — τὸ δὲ παρακαταβαλλόμενον ἐπὶ τῶν ἐφέσεων, ὅπερ οἱ νῦν παραβόλιον καλοῦσι, παράβολον Ἀριστοτέλης λέγει.

5) Harpocr. v. Ἐπὶ Παλλαδίῳ. — δικαστήριόν ἐστιν οὕτω καλούμενον, ὡς καὶ Ἀριστοτέλης ἐν Ἀθηναίων Πολιτείᾳ, ἐν ᾧ δικάζουσιν ἀκουσίου φόνου καὶ βουλεύσεως οἱ ἐφέται etc. cf. id. v. Βουλεύσεως. Heitz, N. 77.

id. v. Ἐπὶ Δελφινίῳ: δικαστήριόν ἐστιν οὕτω καλούμενον Ἀθήνησιν. Δικάζονται δ' ἐνταῦθα οἱ ὁμολογοῦντες μὲν ἀποκτονέναι, δικαίως δὲ πεποιηκέναι τοῦτο λέγοντες ὡς — καὶ Ἀριστοτέλης ἐν τῇ Ἀθηναίων πολιτείᾳ. cf. Pollux VIII, 119.

Mit seinen eigenen Worten beschreibt der Scholiast zu Aristophanes Plutos den eigenthümlichen Brauch, der für den Eintritt der Heliasten in den ihnen durch das Loos bestimmten Gerichtshof vorgeschrieben war. »An dem Thürgebälk jedes Gerichtshofes ist eine besondere Farbe angebracht. Der Heliast geht mit seinem Richterstab vor die Thür, deren Farbe und Aufschrift mit der seines Stabes übereinstimmt, und ist er eingetreten, so erhält er von dem Bediensteten die Marke, für die ihm nachher der Richtersold gezahlt wird«[1]. Gleichfalls mit Aristoteles' eigenen Worten beschreibt Harpokration die Art der Abstimmung der Richter«[2]: die kupfernen Stimmtäfelchen haben in der Mitte Vertiefungen, die einen sind durchlöchert, die anderen sind es nicht. Schreitet man nach Schluss der mündlichen Verhandlung zur Abstimmung, so erhält jeder Richter zwei Täfelchen, ein durchlöchertes und ein nicht durchlöchertes, und zwar so, dass die Parteien sehen können, dass sie von beiden je eines erhalten«. Eine anderweitig erhaltene Glosse, offenbar aus derselben Quelle, fügt hinzu, dass die Abgabe des durchlöcherten Täfelchens die Verurtheilung der Beschuldigten bedeutet hat; eine weitere, die den Aristoteles ausdrücklich nennt, ergänzt dann, dass bei Stimmengleichheit der Angeklagte freigesprochen wurde. Auch die Art der Stimmensammlung hatte Aristoteles genau beschrieben. Aus seiner Politie hat Harpokration ferner die Angabe über die Eintheilung des Gerichtstages in drei Zeitabschnitte, die nach dem Ablauf der Wasseruhr von vornherein abgemessen waren und von denen einer dem Kläger, ein zweiter dem Beklagten, ein dritter den Richtern gehörte; dies Ver-

---

1) Schol. Arist. Plut. 278: — Ἀριστοτέλης ἐν τῇ Ἀθηναίων Πολιτείᾳ γράφει· „τοῖς γὰρ δικαστηρίοις χρῶμα ἐπιγέγραπται ἐφ' ἑκάστῳ ἐπὶ τῷ σφηκίσκῳ τῆς εἰσόδου. Ὁ δὲ λαβὼν τὴν βακτηρίαν βαδίζει εἰς δικαστήριον τὸ ὁμόχρουν μὲν τῇ βακτηρίᾳ, ἔχον δὲ τὸ αὐτὸ γράμμα ὅπερ ἐν τῇ βαλάνῳ· ἐπειδὰν δὲ εἰσέλθῃ, παραλαμβάνει σύμβολον δημοσίᾳ παρὰ τοῦ εἰληχότος ταύτην τὴν ἀρχήν. Zu den letzten Worten ist aus einem anderen Scholion zu ergänzen ἵν' οἱ ἐξιόντες καὶ τοῦτο προσφέροντες λαμβάνοιεν τὸν δικαστικὸν μισθόν. S. Heitz, N. 79.

2) Harpocr. v. τετρυπημένη: — Ἀριστοτέλης ἐν Ἀθηναίων Πολιτείᾳ γράφει ταυτί· „ψῆφοι δέ εἰσι χαλκαῖ αὐλίσκον ἔχουσαι ἐν τῷ μέσῳ, αἱ μὲν ἡμίσειαι τετρυπημέναι, αἱ δὲ ἡμίσειαι πλήρεις. οἱ δὲ λαχόντες ἐπὶ τὰς ψήφους, ἐπειδὰν εἰρημένοι ὦσιν οἱ λόγοι, παραδιδόασιν ἑκάστῳ τῶν δικαστῶν δύο ψήφους, τετρυπημένην καὶ πλήρη, φανερὰς ὁρᾶν τοῖς ἀντιδίκοις ἵνα μήτε πλήρεις μήτε τετρυπημένας λαμβάνωσιν.

Phot. p. 581. 4: τετρυπημένη ψῆφος: τῶν ψήφων οὐσῶν χαλκῶν καὶ αὐλίσκον ἐχουσῶν αἱ μὲν ἦσαν ὅλαι τετρυπημέναι ὅσαι κατεψηφίζοντο, αἱ δὲ πλήρεις ἀτρύπητοι, ὅσαι ἠφίεσαν τοὺς κρινομένους. Τετρυπημένη ψῆφος τοίνυν ἐστὶν ἡ τῶν καταψηφισθέντων δίκη. Dazu Lex. Rhet. Cantabr. p. 670. 30: ἴσαι αἱ ψῆφοι αὐτῶν. — Heitz, N. 84.

Vgl. Schol. Aristoph. Equit. 1150: Κημόν. — Heitz, N. 85.

fahren fand bei besonders wichtigen Processen Statt[1]). Aus der Natur dieser Einzelheiten kann man auf die Beschaffenheit des ganzen Abschnittes von den Volksgerichten schliessen, aus dem uns leider nur diese Notizen erhalten sind.

Der Organismus der attischen Verwaltung muss ebenso mit der grössten Vollständigkeit geschildert gewesen sein.

Die Selbstverwaltung des Demos von Athen gipfelte in den Prytanieen, d. h. in der Amtsthätigkeit, welche die 10 Phylen, je nach Ablauf von 35—36 Tagen wechselnd, als Vorstände einerseits des Rathes der 500, andererseits der Volksversammlung zu besorgen hatten. Hierüber hatte Aristoteles ausführlich gehandelt; was Harpokration unter Angabe seiner Quelle in zwei Bruchstücken nur flüchtig berührt[2]), ist bei Pollux des Breiteren zu finden. »Die Prytanen, heisst es dort, berufen den Rath jeden Tag, der nicht aus religiösen Gründen unstatthaft ist, den Demos aber vier Mal in jeder Prytanie; für die Sitzungen Beider machen sie die Tagesordnung bekannt. In der ersten dieser vier Volksversammlungen, welche Hauptversammlung heisst, findet Abstimmung darüber Statt, ob die Führung der Beamten befriedigt oder nicht. Meldeklagen können eingebracht, Anträge auf Vermögenseinziehung und Erbschaftseinweisung vorgelesen werden. Die zweite Volksversammlung ist zum Anhören von Bittstellern bestimmt, die hier rücksichtslos über persönliche und öffentliche Dinge sprechen dürfen. Die dritte ist den Herolden und Gesandten vorbehalten, die aber vorher den Prytanen ihre Schriftstücke abzuliefern haben. Die vierte ist für Erledigung religiöser Angelegenheiten bestimmt. Als Epistates — Vorstand — fungirt einer der Prytanen, den das Loos getroffen hat. Zwei Mal darf Einer dies Amt nicht bekleiden. Er führt die Schlüssel zu den Heiligthümern, wo der Schatz und das Archiv aufbewahrt wird. Und wenn die Prytanen den Demos oder den Rath berufen, so erloost der Epistates aus jeder Phyle — die, welche die Prytanie hat, ausgenommen — einen Vorsitzer[3]).

---

1) Harpocr. v. Διαμεμετρημένη ἡμέρα: μέτρον τί ἐστιν ὕδατος πρὸς μεμετρημένον ἡμέρας διάστημα ῥέον. Ἐμετρεῖτο δὲ τῷ Ποσειδεῶνι μηνί. Πρὸς δὴ τοῦτο ἠγωνίζοντο οἱ μέγιστοι καὶ περὶ τῶν μεγίστων ἀγῶνες. Διενέμετο δὲ τρία μέρη τὸ ὕδωρ, τὸ μὲν τῷ διώκοντι, τὸ δὲ τῷ φεύγοντι, τὸ δὲ τρίτον τοῖς δικάζουσι. — Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῇ Ἀθηναίων Πολιτείᾳ διδάσκει περὶ τούτων.

2) v. Πρυτανείας. — v. Κυρία ἐκκλησία. — v. Ἐπιστάτης. Heitz, N. 51. 52. 54.

3) Pollux VIII, 95—96: Πρυτάνεις· οὗτοι τὴν βουλὴν συνάγουσιν ὁσημέραι, πλὴν ἄν τις ᾖ ἄφετος, τὸν δὲ δῆμον τετράκις ἑκάστης πρυτανείας· καὶ προγράφουσι πρὸ τῆς βου-

Aus diesen 9 Vorsitzern erloost der Epistates wieder einen Vorstand, der auch Epistates heisst; über Beider Befugnisse und Amtspflichten hat Harpokration bei Aristoteles näheren Aufschluss gefunden[1]. Suidas und Eustathios haben aus dieser Beschreibung geschöpft. Auch die Ordnung des Schriftführungsdienstes bei den Prytanien, dem Rath und der Volksversammlung hatte Aristoteles dargestellt[2].

Ein besonderer Abschnitt der Politie war der Schilderung des Finanzwesens gewidmet. Das bezeugen die Bruchstücke über die 10 Tamien, die 10 Apodekten, die 10 Poleten, die 10 Logisten und Euthynen[3]. Auch der Aufsichts- und Sicherheitsdienst in der Stadt wie im Piräeus hatte seine Betrachtung gefunden. Das beweisen die Notizen, die uns durch Harpokration über die Astynomen, die Agoranomen, die Epimeleten, die Sitophylakes und die Metronomen daraus erhalten sind[4].

Fasst man dies Alles auch nur in einem flüchtigen Blicke zusammen, so gewinnt man eine Vorstellung von der überaus reichhaltigen Fundgrube authentischer Thatsachen, die Aristoteles gesammelt hatte. Gerade das hat er aufgezeichnet, was die Athener selbst der Aufzeichnung nicht werth fanden, weil sich für sie die Kenntniss dieser alltäglichen Dinge von selbst verstand. Der wissenschaftliche Sinn des echten Forschers hatte sich bei ihm mit dem natürlichen Interesse des Fremden verbunden, um ihm den Blick für das der Nachwelt Wissenswerthe zu schärfen. Für die Epigonen war seine Politie ein wahrer

---

λῆς καὶ πρὸ τῆς ἐκκλησίας ὑπὲρ ὧν δεῖ χρηματίζειν. Τῶν δ' ἐκκλησιῶν ἡ μὲν κυρία, ἐν ᾗ τὰς ἀρχὰς ἐπιχειροτονοῦσιν, εἴπερ καλῶς ἄρχουσιν, ἢ ἀποχειροτονοῦσιν· ἐν ᾗ καὶ τὰς εἰσαγγελίας ὁ βουλόμενος εἰσαγγέλλει, καὶ τὰς ἀπογραφὰς τῶν δημευομένων ἀναγινώσκουσιν οἱ πρὸς ταῖς δίκαις καὶ τὰς λήξεις τῶν κλήρων. Ἡ δὲ δευτέρα ἐκκλησία ἀνεῖται τοῖς βουλομένοις, ἱκετηρίαν θεμένοις, λέγειν ἀδεῶς περὶ τῶν ἰδίων καὶ τῶν δημοσίων. Ἡ δὲ τρίτη κήρυξι καὶ πρεσβείαις ἀξιοῖ χρηματίζειν, οὓς δεῖ πρότερον τοῖς πρυτάνεσιν ἀποδοῦναι τὰ γράμματα. Ἡ δὲ τετάρτη περὶ ἱερῶν καὶ ὁσίων. Επιστάτης δ' ἐστὶν εἷς τῶν πρυτάνεων, ὁ κλήρῳ λαχών. Δὶς δ' οὐκ ἔξεστι γενέσθαι τὸν αὐτὸν ἐπιστάτην. Ἔχει δὲ οὗτος τῶν ἱερῶν τὰς κλεῖς ἐν οἷς τὰ χρήματα καὶ τὰ γράμματα. Καὶ ὅταν οἱ πρυτάνεις τὸν δῆμον ἢ τὴν βουλὴν συνάγωσιν, οὗτος ἐξ ἑκάστης φυλῆς πρόεδρον ἕνα κληροῖ, μόνην τὴν πρυτανεύουσαν ἀφιείς.

1) Harpocration v. Ἐπιστάτης — Δύο εἰσὶν οἱ καθιστάμενοι ἐπιστάται, ὁ μὲν ἐκ πρυτάνεων κληρούμενος, ὁ δὲ ἐκ τῶν προέδρων, ὧν ἑκάτερος τίνα διοίκησιν διοικεῖ δεδήλωκεν ὁ Ἀριστοτέλης ἐν Ἀθηναίων Πολιτείᾳ. Die Stellen bei Suidas und Eustathios, s. Heitz, N. 54.

2) Harpocr. v. Γραμματεύς. Pollux VIII, 98. Heitz 56. Boeckh., Staatshaush. I, 254 ff. Köhler im Hermes II, 29.

3) Heitz, N. 60. 58. 59. 64. 63.

4) Heitz, N. 66. 68. 69. 70. 72.

Schatz. Was bei den Rednern und Dichtern dieser Epoche nur gelegentlich erwähnt und flüchtig berührt ward, weil jeder Hörer darüber Bescheid wusste, das war von Aristoteles erzählt, beschrieben, erklärt für Alle, denen diese Kenntniss fehlte. Darin lag ein grosses, unsterbliches Verdienst, das recht eigentlich der Eigenart gerade dieses Forschers entsprang. Diese Methode, den lebendigen Körper des Wirklichen zu zergliedern, die zusammengesetzte Erscheinung in ihre Bestandtheile zu zerlegen, das Gewordene in seinem Werden zu belauschen, den alltäglichen Verlauf auf Gesetz und Regel zurückzuführen, für die Nachwelt aufzuzeichnen, was der Mitwelt so selbstverständlich dünkt wie Essen und Trinken — sie ist durch und durch aristotelisch, sie rechtfertigt mit einer Fülle von Belegen den Satz, den wir oben ausgesprochen haben: Aristoteles ist der Naturforscher der hellenischen Staatsidee.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

